

۱ - مکتوب اول مکتوب دوم f. 230
مصنف مولوی محمد رفیع خان لکھنوی

اسکریپٹ (پید کتا) - بلا فرائض اصل پر

موسوم بہ "التحقیق التَّوَلِّی" (Peace) U230a

ASIATIC
SOC

P. Cal.
230
a.

كَلَامُ الْإِمَامِ الْأَمِّ الْكَلَامِ

الحمد لله الذي جعلنا من نبي محمد
محمد بن عبد الله صاحب السوم

تصحیح التاویل

در جواب تفسیر کائنات مصنفه آری علی و الدین باوری صاحب

کسی تفسیر لکھی گئی تھی

مطبع نصر المطابع
در مطبعه نشر

SOCIETY

بسم الله الرحمن الرحيم

رَفَعَكَ اللَّهُ مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَهُ مِرْيَادَ الْأَحَادِ يُفَاطِلُ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَبِئْسَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَفَنَّى وَمُسْلِمًا
الْحَقُّ بِالْصَّلَاتِ وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامَةِ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
محمد مدنی زریاوه اوس عالم الغیب الشہادہ کو کہ جسنی مجھ سے پہچکارہ کو عطائی مانتا رہو
و تاویل فرمایا اور بشمار درود اوس نبی محمدی کو جسنی علماء راستی کا بنیاد بنی اسرائیل فرمایا

فادر بیرون ز فہم سرار تو	حیرت افزا در نظر ما کار تو
کور را دوی صد بینا کنی	بجز خدا بو علی سینا کنی
ماہر و یان شایق دید لال	قاریان خواند بہ با گمال
خاکش را تاج سلطانی دہی	مہور تخت سلیمانی دہی
اُمّی را وحی خوان خاص کرد	مقتدای مہر لال خاص کرد

اما بعد عبدہ سید محمد ابو منصور ابن جناب عظمت مآب سید محمد علی صاحب مغفور
ابن جناب کرمات مآب سید فاروق علی صاحب قدس سرہ فی اللہ نون تفسیر کاشفات
مصنفہ پوری عماد الدین مطبوعہ شہ کو جو پوری الیٹ صاحب کی تفسیری لکھی
گئی دیکھا چونکہ وہ کتاب صرف سیمی نہ رہے والوں ہی علاقہ رکھتی ہی سلیطہ اوسکی ہ
ساری اور سیکھنا غیر ضروری جا کر اندکی از بہیاری صرف بعض مقامات کی توضیح ہو



اکتھانیا گیا اور اسکا نام تصحیح الہامیہ رکھا اس کتاب کے ملاحظہ سے پیشتر ہی تعجب تھا
 کہ پادری صاحب نے اسکی تفسیر صحیح کیا لکھی ہوگی جس کا متن الہنی فی لہن المصنف سب
 جانتے ہیں یعنی وہ ایک ویسا ہے کہ جسکی شرح جو چاہے اپنی خواہش کے موافق لکھ سکے
 لیکن بعد ملاحظہ تفسیر مذکور کے ثابت ہوا کہ پادری صاحب نے اس باب میں ہی اسکی
 باب نمک میں کامیابی نہیں حاصل کی بلکہ بطرح مصنف کتاب مکاشفات نے اسکی
 تصنیف کیوقت نجانا کہ میں کیا کہتا ہوں وسیطرح اس مفسر کتاب مکاشفات نے بھی
 اسکی تفسیر کیوقت نجانا کہ میں کیا کہتا ہوں بہر حال اس صفت میں جو یہ تفسیر دوس
 کتاب کے نہایت مطابق ہوئی اور چونکہ بعضوں کے قول کے موجب کتاب تشریح
 کی تصنیف اب اس کے اس مفسر کا عقیدہ بھی دیکھا چاہیے کہ کیا ہوگا تشریح کا
 عقیدہ کتاب انعام عام میں معتبر تصانیف علماء نصاریٰ سے لکھ چکا ہوں یعنی وہ
 کہتا تھا کہ مسیح کے ظاہر ہونیسے پیشتر وہ بزرگ خدا جو سب کے بڑا ہے بالکل نامعلوم تھا
 اور بڑی بڑی روحوں کے ساتھ بلند ترین آسمان پر جہاں کا نام پلیر واکارم اور اس بزرگ
 خدا نے پچھلے پچھلے پیدا کیا انجھ۔ یہاں سے ثابت ہے حضرت عیسیٰ کی ازلی اور قدیمی
 پیدائش سے پیشتر خدا بڑی بڑی روحوں کے ساتھ بلند ترین آسمان پر رہتا تھا مطلب
 یہ کہ حضرت عیسیٰ سے پیشتر خدا کے ساتھ اور بہت سی روحوں تھیں اور پادری صاحب
 بھی اس تفسیر کے صفحہ ۹ سطر ۴ میں ایک روح القدس کو کہ جسکے وسیلے حضرت عیسیٰ
 دنیا میں پیدا ہوئے (نوتا باب ۵) سات روحوں کہتے ہیں اور عجب کہ باب ۵
 اور روح القدس یہ تینوں ملکر عیسائی عقیدہ میں ایک خدا کہلاتا ہے اور یہاں
 ان تینوں میں سے ایک روح القدس سات روحوں ہو گیا اور اس حساب سے سب
 ستارہ کے ساتھ اس مذہب کو شامل کر کے ایک فلک الافلاک گویا بھی وحدہ
 لاشریک ہے کیونکہ ساتھ روح القدس اور ایک اب اور ایک بن یہ سب نے ہوئے اور خدا

کامل ثلث اسکو کہتے ہیں کہ جبکی کوئی صحیح تقسیم سواتین کے نہوسکی اور اسکا ہر جزو منقسم تین کے شمار سے کم نہایدنوادشعراو فارسی وارو کا عقیدہ جو آستان کو خدا کہتے ہیں باوری صاحبین ہی پایا گیا گویا یہ عیسائی ایمان ایک شاعرانہ مضنون ظاہر ہوا یا یہ کہ آتش پرستوں کے مذہب میں یہ عام عقیدہ ہی کہ ہر زنی ہر خالق تمام موجودات کا ہے سب پیشتر نورانی سات روحین پیدا کیں جو بادشاہان آسمان اور بادشاہیندان کہلاتے ہیں اور انکے بعد نیروان کو اور اس کے بعد تمام مخلوقات کو پیدا کیا جیسا کہ باوری فاضل صاحب نے ہی طریق حیات میں عبارت ذکر کیا ہے یقین سات روحین قدیم کہیں سے معلوم کر کے پاورلیا صاحب نے آتش پرستوں کی تقلید میں دھماکہ کو ہی سات روحین لکھ دیا اور پاورلیا صاحب پکو آتش پرستوں ہی کیا کام کیا انجیل آپسکے نیے کافی تھی چونکہ کرتہس کے حال میں جبکی طرف اس کتاب مکاشفات کی تصنیف کا بعضون کو گمان ہے لکھا ہے کہ کرتہس پھلے بانڈ شروع موسوی نے مجھ دی تھا پھر عیسائی ہو کر اسنے اسکندریہ میں علم فلاسفہ وغیرہ تحصیل کیا اور مسیح کی تعلیموں میں وہی اور خیالی باتیں اور بودیون اور گنستون کی غلط باتوں کو ملا کر چا کر ایک نیا طریق مقرر کرے (مفتاح الکتاب مطبوعہ ۱۵۴۰ء) سبط پاورلیا صاحب ہی پیشتر بانڈ شرح محمدی یعنی سلمان تھے پھر عیسائی ہو کر مشن میں علم فلاسفہ وغیرہ تحصیل کیا اور مسیحی تعلیموں میں کرتہس کی تعلیموں اور شاعرانہ مضنون وغیرہ ملا کر چا کر ایک نیا طریق مقرر کریں اب اوسلایت کو ہی دیکھنا چاہیے جبکی تقسیم باوری صاحب نے روح القدس کو سات روحین لکھا ہے (مکاشفات اباب) اول سات کلیسیا دیکو جو انبیاء میں حین فضل مسلامتی تھے جو کو اسکی طرف سے جوہی درج تھا اور جو انیوالا ہے اور اون سات روحوں سے جو اس تخت کے حضور میں آتے تھے وضع ہو کر انبیاء کو چاک کے سات شہر وغنیں جسی ایلیا و زبیر اور نوابی صوبہ ہی کہتی ہیں

خدا کے تخت کے حضور میں سلام بھی گیا جن سات روح کو پادری صاحب نے روحِ مقدس بنا یا اور اس کا ثبوت کچھ بھی نہ کر سکے واضح ہو کہ انجیلی محاورہ میں سات ہی اگرچہ صرف سات بھی بعض جگہ مراد ہے مگر اکثر جگہ سات سی مراد کثرت چنانچہ اسی کتاب کا ثبوت کے ۱۰ باب ۳ میں ہے کہ سات گرجوں نے اپنی آوازیں دین انتہے بھان سات حد سے کچھ بھی علاقہ نہیں ہے بلکہ اس سے مراد بیسار گرجیں ہی ہیں جو مکاشفات ۱۰ باب میں سات روحوں سے بھی بیسار روحیں مراد ہے۔

پہر صفحہ ۲۴ مکاشفات ۱۰ باب کی تفسیر میں پادری صاحب لکھتے ہیں کہ خداؤں ساڈیس کی کلیسیا کے خادم دین سے کہتا ہے تو یہ کرو اگر ایسا نہ کرو گے تو میں تمہارے اپنے غضب کے ساتھ تم کو جیسے غفلت کی حالت چورانا ہے پہر اس وقت بالکل برباد ہو جاؤ گے اور تو یہ کی محفلت نہ رہی گی کیونکہ میرا دستور ہے کہ شر کی شرارت کو نیست کر دیتا ہوں انتہے اقول غم کرنا چاہیے کہ جب شر کی شرارت کو نیست کر دیا تو شر کو کیا سزا ملی حالانکہ وہ ان آیت میں سزا دینے کا وعدہ ہے یہ صفحہ ۱۲۳ مکاشفات ۱۰ باب کی تفسیر میں پادری صاحب نے بتاتے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بڑے ہنگامہ کے وقت مسیح آدیا اور بیکاروں کو ایک دم سے نیست کر دیا انتہے چونکہ ساڈیس کے کلیسیا بلکہ اون ساتوں کلیسیاوں کا نیست ہونا اور وہ ان سلام قائم ہونا مکاشفات کی ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے اسلئے ۱۰ باب کی تفسیر میں اون عیسائیوں کا نیست ہونا پادری صاحب نے بیان کر کے صرف ان کی شرارت کا نیست ہونا بیان کیا مگر یہ صریح جھوٹ تھا کیونکہ وہ سب عیسائی توفی حقیقت نیست ہو گئے یہی سمجھ کر پادری صاحب نے صفحہ ۱۲۳ میں بیکاروں کا نیست ہونا خاصا بیان کر دیا لیکن خلاف ضابطہ تصنیف ایک قول مخالف دوسرے کے کہنے میں پادری صاحب نے احتیاط نہ ہو سکی۔

۲
اور جو گرجوں
کی کلیسیا
میں حضور
سات روحیں
کے بیسار
روحیں

پہر صفحہ ۳۴ میں مکاشفات باب کے تفسیر لکھے ہیں کہ خدا کے تخت کے ارد گرد جو
 یوحنا نے ۴۰ تخت دیکھے اور میں سے بارہ تخت تو وہ تھے جبکہ ذکر متی ۱۹ باب ۲
 میں لکھا ہے یعنی وہ بارہ شاگردوں کو تخت جو سیح کے ساتھ ازل سے تخت نشین
 ہو چکے ہیں باقی بارہ اسرائیل کے سبطوں کے تخت ہیں جو پورانی عہد نامہ کی بنیاد
 میں اتنے اقول مگر بارہ حواریوں کا شمار شخصی تو موجود ہے اور اسرائیل بارہ
 سبطوں کا ذکر مہمل کر گئے کہ اون لاکھوں میں سے کون بارہ شخص تخت نشینی کے قابل
 تھے حالانکہ مکاشفات ۷ باب میں اونکا شمار اکیس چالیس ہزار لکھا ہے یعنی
 ہر اسرائیلی فرقی میں بارہ ہزار اگر کوئی کہے کہ قیامت جو اور میں سے عیسائی ہوں
 اونکا یہ شمار ہے تو اسی پچھلی ثابت کرنا چاہیے کہ بارہ فرقی بنی اسرائیل کے ان بنیاد
 میں کہاں ہیں کیونکہ سارے نو فرقی اسرائیلی تو سات اکیس برس پیشتر حضرت یسوع
 سے معذور ہیں اور دنیا میں کھین اونکا پتہ نشان نہیں ہے صرف دوائی فرقی باقی
 میں اسکے سوا متی ۱۹ باب ۲۸ میں تو لکھا ہے کہ جب نئی خلقت میں ابن آدم اپنے
 جلال کے تخت پر بیٹھے گا تم بھی بارہ تختوں پر بیٹھو گے اور اسرائیل کے بارہ گروہوں
 کی عدالت کرو گے انتھے لیکن اس وقت جبکہ حضرت عیسیٰ نے فرمایا یہ واہ سکر برطی
 اون بارہ میں شامل تھا حالانکہ اس منصب پر گریا (اعمال باب ۸) اور شکل ہے کہ
 پوس رسول جنکی تصنیف کا بڑا حصہ مجموعہ ناجیل ہے اونکے واسطے کوئی تخت پر بیٹھ
 ہوا اگر غیب دانی کے ساتھ یہ ارشاد ہوا ہوتا تو پوس مقدس کا ذکر بھی ضرور آتا مگر غیب
 صاحب نے اس سے بھی زیادہ غلطی کی جو فرماتے ہیں کہ بارہ شاگردوں کے تخت جو
 سیح کے ساتھ ازل سے تخت نشین ہو چکے ہیں حالانکہ حضرت عیسیٰ نے فرمایا کہ
 تم بھی بارہ تختوں پر بیٹھو گے کیا پادری صاحب سے اس طرح سمجھے کہ ازل میں بیٹھو گے
 واہ حضرت کیا خوب متی ۱۹ باب کا اپنے حوالہ دیا اور انجیل کا مطلب بھی سمجھ نہ

اگر آپ سکی تیاویل کریں کہ جو حضرت عیسیٰ پر ایمان لائے وہ سب ازل سے خدا کے
 چنے ہوئے تھے تو یہی غلط ہے کیونکہ خدا کے چنے ہوئے کی طرف یہ خطرہ نہیں تھا کہ
 کہ وہ پہرہ گزشتہ ہو جائیں گے حالانکہ یہود وہ اسکرپٹوں کی ایسا ہی نکلا بلکہ یسوع پر ایمان
 کو کھانیا تم ہی جانتے ہو کہ جے جاؤ (یوحنا ۶ باب) یعنی گزشتہ ہو جاؤ۔ دوسری
 خطا پاورلیسا حب ہی اس کی تفسیر میں یہ ہوئی کہ حضرت یوحنا حواری جہنم
 مکاشفات پاورلیسا حب جی ہن وہ تو اس وقت زندہ تھے ان کے واسطے ہی قبل
 از مرگ داویدا پاورلیسا حب نے تخت قائم کر دیا۔ تیسری خطا پاورلیسا حب یہ ہوئی
 کہ مکاشفات کی نہ ثابت کر سکے کہ یوحنا نے اپنے تخت کا کس جگہ ذکر کیا ہے
 اور جب یوحنا نے یہ ذکر نہیں کیا جو اس وقت دیکھ رہے تھے تو پاورلیسا حب
 یہ مکاشفہ کھان سے ہوا جو یوحنا کا تخت پہچان لیا۔ چوتھی خطا پاورلیسا حب
 یہ ہوئی کہ مکاشفات ۱۱ باب کو نہ دیکھا جہاں لکھا ہے کہ چوبیس بزرگ جو انجیل
 تخت پر خدا کے حضور بیٹھے تھے منہ کے بل گرے اور خدا کو سجدہ کیا انتہی
 حالانکہ یوحنا رسول تو صرف دیکھا کیے نہ منہ کے بل گرے نہ سجدہ کیا مگر حضرت یوحنا
 رسول یا ان کے روح کہاؤں تخت نشینوں میں ہوتے تو ضرور تھا کہ سب کے ساتھ یہی
 سجدہ کرتے۔ پانچویں خطا پوری صاحب یہ ہوئی کہ سیاق عبارت میں کوہی
 نہ پہچان سکیونکہ مکاشفات میں اون چوبیس بزرگوں کا غلط ہے ساتھ ذکر ہے اگر
 حضرت یوحنا رسول پہچان نہیں ان میں شمول معلوم کرتے تو ضرور اپنے ذکر میں اور وہی
 بہ نسبت کچھ تفاوت ظاہر کر دیتے پاورلیسا حب کو مناسب تھا کہ بطور چارچاند لکھا
 (مکاشفات ۴ باب) کچھ حال صحیح نہ لکھ سکے اگرچہ وہ ان ہی طبع آزمای سے
 پنچو کے اسطرح ان چوبیس بزرگوں کی تفصیل میں ہی جرات کرتے کیونکہ یہ غلط
 خیال ہے مصرع جو کہ دیکھا خواب تھا جو کچھ سنا افسانہ تھا۔

پہر صفحہ ۳۴ میں مکاشفات باب کی تفسیر میں پادری صاحب لکھتی ہیں کہ گہوڑا
 سلطنت روم کا نشان ہے کیونکہ اونکا دیوتا مریخ گہوڑے پر سوار ہو کر اونکی فوج
 کے ہمراہ ہوا کرتا اور اوسکی تصویر وہ لوگ رکھتے تھے سفید رنگ صلح کا نمونہ
 تھا انتھے اقوال آیت یہ ہے کہ ایک فقرہ گہوڑا اور جو ادب سوار تھا کمان
 لیے تھا اور ایک تاج اوسے دیا گیا اور فتح کرتا اور فتح ہو نہ کو نکلا انتھے اگر گہوڑا
 دیوتا کا ہنگ پنے سوار کے تھا اور ضروری ہی ہے کہ مریخ کا گہوڑا اور
 رنگ کا سو تو سبانتے ہیں کہ مریخ کا رنگ سرخ ہے کیونکہ نجومیوں کی اصطلاح میں
 مریخ جلا د فلک کہلاتا ہے اوسے صلح سے کیا علاقہ اسکے سوا آیت میں تو اوسکی
 فتح کا ذکر ہے کیا صلح میں ہی کہیں فتح ہوتی ہے یہ تفسیر تو پادری صاحب
 کچھ بھی نہ بن پڑی قطع نظر اسکے رومیوں کی فوج کے نشانوں پر تو عقاب کی
 تصویر ہوتی تھی جیسا کہ ہنری ومارن واسکاٹ وغیرہ نے صفائی سے بکا ذکر
 کیا ہے اور روم کی سب تارخوں میں یہی مذکور ہے اگر رومیوں کا یہاں غرض
 ہوتی تو ضرور ہے کہ عقاب کا نام آجسے سب سمجھتے تھے اور مریخ دیوتا کو
 کون دیکھتا تھا۔ پہر یہ کہ آیت میں تو کسی انسان کا ذکر ہے جو فقرے گہوڑے
 سوار تھا اور تاج اوسے دیا گیا اور فتح کرتا تھا مریخ ملکوں کو فتح کر کے کیا کر گیا
 اور اگر کسی رومی بادشاہ کا یہاں ذکر ہے تو پادری صاحب کو یہ ثابت کرنا تھا
 کہ اوسکا فقرہ گہوڑا مشہور ہے جیسے سکندر کا گہوڑا میوٹی فیلس اور خسرو کا شہین
 وغیرہ اور فتح مندی ہی اوسکی کسی شخصیت کے ساتھ ثابت کرتے ہوں تو فیلس
 اورین وغیرہ کی کیا کم فتح مندی حاصل کی تھی اور باوجود اسکے صلح کا ثبوت ہی صحیح
 طور پر پہنچاتے اور جب یہ کچھ ہی مگر سکے تو تفسیر کیا لکھنے بیٹھے تھے۔
 (صفحہ ۳۴) مکاشفات باب کی تفسیر میں پادری صاحب لکھتی ہیں کہ گہوڑا

اپنا ضرر تمام خشکی و تری اور اونکے باشندوں پر جاری کر دیتا کہ ہم برگزیدہ
 مائتوں پر قبولیت کی مہر نہ لیں انتہی اقول لیکن مکاشفات باب میں لکھا
 شمار کہ بارہ اسرائیلی فرقے میں ایک سو چالیس ہزار لکھا ہے یعنی ہر فرقے میں سے
 بارہ ہزار اور اسکی تفسیر میں پاور لیا صاحب فرماتے ہیں کہ ظاہر ایسا ہے کہ اوس میں
 یہودیوں میں سے جو ایماندار تھے بارہ بارہ ہزار چنے گئے نہ انکے قیامت کا انتہی
 یہاں دو غلطیاں پاور لیا صاحب نے ہوئیں ایک یہ کہ اوس عہد کو صاف نہ بتایا
 کہ حضرت عیسیٰ کے دنیا میں تشریف رکھنے کا عہد یا اوس سے قبل کا عہد اور
 دونوں حالتوں میں اس قول کی ناہمتری ظاہر ہے حالت اول میں اسرائیلی بارہ
 فرقے موجود ہی تھے بلکہ اوس سے سات سو اکیس برس پیشتر اونیس سے ساتویں
 فرقے مفقود اور اسرائیلی جماعت سے نابود ہو چکے تھے صرف ڈھائی فرقہ ہو چکے
 کے باقی تھے اور دوسری حالت میں جو کہ قبل زمانہ حضرت عیسیٰ تھے ایک
 یہودی ہی عقیدہ تثلیث کو جانتا تک تھا پس عیسائی ایمان میں برگزیدہ وہ
 کیونکر ہو گئے اور اگر وہ برگزیدہ تھے تو اونکے بعد کے یہودی کیوں برگزیدگی
 سے محروم رہے خاصکر وہ یہودی جو سات سو اکیس برس تک قبل زمانہ حضرت
 عیسیٰ کے تھے اگرچہ اوس وقت بارہ فرقے تھے اور ان سے ہی زیادہ اور ہی فرقے
 افسوس جو قیامت تک سچی مذہب میں شامل ہوتے جائیگے کیونکہ پاور لیا صاحب
 انہیں برگزیدہ نہیں شامل نہیں کرتے ہیں۔

(صفحہ ۴۴) مکاشفات باب بعد اوس کے میں نے نظری اور دیکھو ہر قوم
 اور ہر فرقوں اور لوگوں اور زبانوں میں سے ایک ایسی بڑی بہتر جیسے کوئی
 شمار نہیں کر سکا سفید جاے پہنے اور خرے کی ڈالیاں مائتوں میں لیے ہوئی تھیں
 انکے اور تیرہ کے حضور کھڑی تھی انتہی تفسیر بعد اوس کے ایک بڑی بہتر غیر متوکل

برگزیدوں کے یوحنا کو دکھائی گئی جبکا شمار کوئی نہ کر سکا اور انکے مارجر ہی کہلا گئے کہ سفید پوشاک جو گناہوں کی معافی سے اشارہ ہے اور خوشی کی ڈالیان انکے ہاتھوں میں تھیں اور خدا اور برہ کے حضور انکو قیام تھا تھے اقول
 کاش کہ پادریا صاحب کو ذرا ہی عاقبت و خوشی کی تلاش ہوتی اور ایک دم ہی نا انصافی اور نکاح چھوڑتی تو کیا ایسی واضح خبریں اپنی ہی کتابوں میں دیکھ کر پہر انتہا کی مصیبتوں میں ہی اسلام کی نعمت کو بات سے جانے دیتے سب جانتے ہیں کہ یہ صریح ذکر مسلمانوں کا ہے جو ہر قوم اور ہر ملک سے حضرت پیغمبر عربی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے ہیں اور اہل عرب کے ایمان میں شریک ہو کر خرمے کی ڈالیان یعنی نشان اسلام اور پیروی حضرت پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام اپنے پاس رکھتے ہیں وہی خدا کے مقرب اور اس کے تخت کے حضور کھڑے ہونے کے لائق ٹھہریں گے کیونکہ خرمے صرف عرب ہی کے مشہور ہیں اور حضرت عیسیٰ ہی انہیں برگزیدوں کے معاون اور حامی ہونگے کیونکہ صرف مسلمان ہی حضرت علیؑ کی نبوت کا اقرار اپنا ایمان جلتے ہیں اور تہ کا لفظ اس ریت میں غالباً کسی علامہ مشہور کے بموجب لکھا گیا جس طرح ہر شخص کو کسی خاص شہر کے ساتھ پکارتے ہیں خواہ وہ بات او میں ہو یا نہ ہو جیسے انگریز سب ہندوستانیوں کو کالا آدمی کہتے ہیں اگرچہ اکثر انہیں انگریزوں سے زیادہ گورے ہیں اس طرح حضرت عیسیٰ کو جو یہودیوں نے بزم خود صلیب ادا ہی اگرچہ حضرت مصلوب نہیں ہوئے مگر ان کا یہ لقب مشہور ہوا اور تہ سے عیسائی محاورہ میں مراد یہی ہے۔

(صفحہ ۴۹ و ۵۰) مکاشفات باب ۱ کی تفسیر میں پادریا صاحب لکھتے ہیں کہ اڈوایس نے اپنا پائی تخت روم کو نہ کہا۔ بلکہ استنبول شہر میں ادنیٰ اپنا تخت بنا یا اقول کے بعد پادریا صاحب نے املا امیر کا مفہوم نہ سمجھا تھا کہ وہ

سلسلہ تک اڈولسیر کا جگہ اور فساد لکھا ہے حالانکہ یہ سب جھوٹ ہی صلح ہے کہ تہو کوکس نے جو سلسلہ میں مرا اپنے دو بیٹوں ارکدیوس اور نیرینس پر سلطنت روم کو مشرقی اور مغربی دو حصہ کر کے بانٹ دیا تھا اور مشرقی سلطنت یہی شہنشاہ ہے اسکے سوا اٹلا سلسلہ عین تھا اور اڈولسیر سلسلہ عین تھا دیکھو تو ایچ روم مصنفہ گوڈرامتہ آف پنکس اور مرتبہ ڈیکر مطبوعہ لندن سلسلہ صفحہ ۵۳۹ معلوم ہوتا ہے کہ پاورلیا صاحبہ کہیں سے سنی سنائی یہ باتیں لکھدی ہیں اور ایسے واقعے تو اس زمانہ میں ہر صدی میں ہوتے رہے چوتھی اور پانچویں صدی وغیرہ کے لئے خصوصیت کیا ہے عین کہتا ہوں کہ سلسلہ ع سے بڑا واقعہ روم کے لئے اور کیا ہوگا کہ اٹلی کے بادشاہ نے اسکا بالکل خاتمہ کر دیا

مکاشفات ۹ باب کی تفسیر

(صفحہ ۵۱) پہلی آیت کی تفسیر میں پاورلیا صاحب فرماتے ہیں کہ اس تاریخ مراد محمد صاحبہ جو اتہاہ کنونی مبنی دوزخ کی کجی دی گئی ہے تمام مفسر اسکا متفق ہیں کہ بیک یہ خبر محمد صاحبہ کی ہے اور اس مطلب پر ہمارے پاس دو دلیل ہیں اول آئمہ چہٹی صدی تک کی پیش خبریاں ترتیب اوپر مذکور مہین میں ضرور اسی ترتیب کے موافق یہ ساتویں صدی کی پیشگوئی ہے اور محمد صاحب کا ظہور حضرت شیخ سے ۶۱۰ برس بعد ہوا تھا یعنی شروع ساتویں صدی میں پس ضرور خبر اسی شخص کی ہے۔ دوم آئمہ علامات ابتدائے موقع پر ہیں کہ رکے ربی محمد صاحبہ میں پائی جاتے ہیں جسے زیادہ تر یقین ہوتا ہے کہ یہ خبر کلام الہی نہ پیشتر سے اوسیکے حق میں لکھی ہے انتہی۔ اقول پاورلیا صاحب نے آئمہ خوب ہی مہذب محاورہ کو استعمال فرمایا ہے تاکہ مشن کے اور پادری صاحبوں کو یقین ہو جائے کہ پادری عماد الدین سچے عیسائی ہیں وہ آیت مکاشفات کی یہ

اور باخون فرشتے نے زنگاپوٹکا اور مین نے ایک ستارہ جو آسمان میں
 گراتا دیکھا اور اسکو اتاہ کنوین کی کچی دی گئی تھی۔ پاورلیا صاحب نے اسکا
 اتاہ کنوین سے مراد وزخ اور ستارہ سے مراد حضرت پیغمبر اسلام صلعم بیان
 لیکن حضرت عیسیٰ جب پیدا ہوئے تب ہی پورے مجوسیوں نے ستارہ دیکھا
 (متی ۲ باب ۲) اور پاورلیا صاحب نے حضرت عیسیٰ کو صبح کا ستارہ لکھا ہے دیکھو
 صفحہ ۲۵ سطر ۴ اور مکاشفات ۳ باب ۲۸۔ اگر اس ستارہ کے زمین پر گرنے سے
 اسکا مرتبہ ثابت ہوا تو سب ستارے روز روز گردش کر کے زمین کے نیچے
 چلے جاتے ہیں۔ علاوہ اسکے زمین کا تھوک ایسی آیتوں کی تفسیر میں ہوتا ہے
 تو ہر مراد سمجھتے ہیں اور انکی تفسیر دیکھا جائیے۔ اسکے قطع نظر اس تاریخی
 جسے وزخ پر اختیار دیا گیا اگر حضرت پیغمبر اسلام صلعم مراد ہوتی تو کسی عیسائی کو وزخ
 سے بچنے کا امید کیا ہے۔ لیکن یہ بات ہی غور کے لائق ہے کہ چھٹی صدی تک
 پیش خبریاں کیا ترتیب پاورلیا صاحب نے بیان ہو سکیں جو یہ ساتویں صدی کی
 پیش خبری ٹہرائی گئے اور اگر یہ ساتویں صدی کی پیش خبری ہے تو اسوقت سے
 اب تک اور اب ہی قیامت تک ہر صدی کی پیش خبری ترتیب اس کتاب میں
 کہاں ہے۔ اور مکاشفات میں کس صدی کا نام مذکور ہے۔ پہرہ مکاشفات
 ۲۰ باب میں ہے کہ میں نے ایک شے کو آسمان سے اترتے دیکھا جسکے مات میں
 اتاہ کنوین کی کچی اور ایک بڑی زنجیر تھی تھی۔ پاورلیا صاحب اسکی تفسیر
 لکھتے ہیں کہ یہ فرشتہ وزخ کا داروغہ معلوم ہوتا ہے تھی۔ اسکے سوا وہ ستارہ
 گرنیکے بعد تو حضرت پیغمبر اسلام صلعم بھی لگا لگا گرنے سے پیشتر جب وہ ستارہ آسمان پر
 قائم تھا تب اسکی مراد ہی اب علامت اتلا جو پہلی آیت کی تفسیر میں
 پاورلیا صاحب نے بیان کی اسکی تو یہ خرابیاں ظاہر ہوئیں آئندہ دیکھا جائیگی کہ اسکی

۹
 پاورلیا صاحب نے اسکا
 اتاہ کنوین سے مراد
 وزخ اور ستارہ سے
 مراد حضرت پیغمبر
 اسلام صلعم بیان
 لیکن حضرت عیسیٰ
 جب پیدا ہوئے تب ہی
 پورے مجوسیوں نے
 ستارہ دیکھا
 (متی ۲ باب ۲)
 اور پاورلیا صاحب
 نے حضرت عیسیٰ کو
 صبح کا ستارہ لکھا
 ہے دیکھو صفحہ ۲۵
 سطر ۴ اور مکاشفات
 ۳ باب ۲۸۔ اگر اس
 ستارہ کے زمین پر
 گرنے سے اسکا
 مرتبہ ثابت ہوا
 تو سب ستارے روز
 روز گردش کر کے
 زمین کے نیچے
 چلے جاتے ہیں۔
 علاوہ اسکے زمین
 کا تھوک ایسی
 آیتوں کی تفسیر
 میں ہوتا ہے تو
 ہر مراد سمجھتے
 ہیں اور انکی
 تفسیر دیکھا
 جائیے۔ اسکے
 قطع نظر اس
 تاریخی جسے
 وزخ پر اختیار
 دیا گیا اگر
 حضرت پیغمبر
 اسلام صلعم
 مراد ہوتی تو
 کسی عیسائی کو
 وزخ سے بچنے کا
 امید کیا ہے۔
 لیکن یہ بات
 ہی غور کے
 لائق ہے کہ
 چھٹی صدی
 تک پیش
 خبریاں کیا
 ترتیب پاورلیا
 صاحب نے بیان
 ہو سکیں جو
 یہ ساتویں
 صدی کی پیش
 خبری ٹہرائی
 گئے اور اگر
 یہ ساتویں
 صدی کی پیش
 خبری ہے تو
 اسوقت سے
 اب تک اور
 اب ہی قیامت
 تک ہر صدی
 کی پیش خبری
 ترتیب اس کتاب
 میں کہاں ہے۔
 اور مکاشفات
 میں کس صدی
 کا نام مذکور
 ہے۔ پہرہ
 مکاشفات ۲۰
 باب میں ہے
 کہ میں نے ایک
 شے کو آسمان
 سے اترتے
 دیکھا جسکے
 مات میں اتاہ
 کنوین کی کچی
 اور ایک بڑی
 زنجیر تھی
 تھی۔ پاورلیا
 صاحب اسکی
 تفسیر لکھتے
 ہیں کہ یہ
 فرشتہ وزخ کا
 داروغہ معلوم
 ہوتا ہے تھی۔
 اسکے سوا وہ
 ستارہ گرنیکے
 بعد تو حضرت
 پیغمبر اسلام
 صلعم بھی لگا
 لگا گرنے سے
 پیشتر جب وہ
 ستارہ آسمان پر
 قائم تھا تب
 اسکی مراد ہی
 اب علامت اتلا
 جو پہلی آیت کی
 تفسیر میں
 پاورلیا صاحب
 نے بیان کی
 اسکی تو یہ
 خرابیاں ظاہر
 ہوئیں آئندہ
 دیکھا جائیگی
 کہ اسکی

نہیں کیا ہوتی ہے مگر یہاں تو بسم اللہ ہی غلط ہو گئی اور بدگامی اس تاثر پر پائی گئی
کچھ کام نہ آئی۔

دوسری آیت کی تفسیر میں پادریا صاحب کہتے ہیں کہ وہو میں سے مراد اسکی
تعلیم اور اسکا قرآن ہے کیونکہ وہ تعلیم کلام ربانی کے برخلاف ہے جسکے سبب ج
اور ہوا یعنی عیسائی سلطنت اور عایا کو ایذا پہنچے اور گمراہ ہوئے۔ **اقول**
یہ عجیب بردستی کی تفسیر ہے شاید کوئی دوسرا کہہ سکتا ہے کہ وہو میں سے مراد عیسائی
تعلیم اور انجیل ہے کیونکہ مارٹین لوتھر نے اسے ظاہر کیا اور اس سے بیشتر عیسائی
لوگ کیسی انجیل کی صورت ہی مذکورہ پاتے تھے اور آیت میں تو یہ مضمون ہے کہ
کوئی کے وہو میں سے سورج اور ہوا تاریک ہو گئے اگر بقول پادریا صاحب سورج
مراد عیسائی سلطنت اور ہوا سے عایا ہے تو اب ان کو باطنون کو دعویٰ ہے کہ
مکاشفہ کیونکر جائز ہو گیا اسکے سوا یہ کیا ضرور ہے کہ سورج سے مراد عیسائی
سلطنت ہو اور چین کی سلطنت ہو کیا اس تفسیر میں بت پرست باد ہو نہ کہ چین
ذکر نہیں آیا ہے (دیکھو مکاشفات ۸ باب کی تفسیر) اور میری دہشت میں کوئی
سے مراد بارت برگ کا قلعہ ہے جان لو تہر کی محافظت کی گئی اور وہو میں سے
مراد لو تہر کا ترجمہ انجیل ہے جو اسی قلعہ میں لو تھر نے کیا تھا اور تمام ملک میں
مشہور ہوا اور سورج سے مراد اگر عیسائی سلطنت ہی تو سبکیں کی سلطنت اور ہوا
مراد وہاں کی عایا ہوگی۔

تیسری آیت کی تفسیر وہو میں سے ایسی ڈیڑیاں نکلیں جو بچھو کی تاثیر رکھتی ہوں
وضوح ہو کہ کلام الہی میں یہ محاورہ جاری ہے کہ خاص ملک جانورون اور خولون
اور چارون سے تباہے جاتے ہیں مثلاً ملک مصر کا سہ کنڈا مشہور ہے۔
(سینا ۲۶ باب ۱) اسی محاورہ کے موافق عرب کے لوگوں کو ڈیڑیاں تباہے کیونکہ

[illegible]

قاطع الشجر کنہ کا ہے اور یہ کہ اونکو کہا گیا کہ ہر انسان کو دکھ زمین مگر صرف اونکو کو دکھ چلنے مانتی پر خدا کی مہربانی ہے سو تو بائیں سے ظاہر ہے کہ اون دنوں میں محمدی لوگ حاصل دن بت پرست ہیں انہوں سے لڑتے تھے جتنا ذکر اونکی زبان وحدیث میں ہی ملتا ہے یعنی روئے کا تہو لوگ سی جوت پرست ہیں اتنے اقوال آیت میں ہے اور انہیں کہا گیا یعنی الہام پہنچا گیا اگر بھان سلمانوں سی ملاحظہ تو اونکا الہام یافتہ ہونا ثابت ہوتا ہے جیسا کہ پادر لیا صاحب بھی لکھتے ہیں کہ اونکے مذہب میں قاطع الشجر کنہ کا ہے وہ پادر لیا صاحب بھی تو سلمانوں کی ایسی تعریف اور کہی وہ خدمت اسکے سوا اوس زمانہ میں سلمانوں نے روئے کو تہو لوگ کو تو کہی دیکھا بھی نہ تھا کیونکہ اون ملکوں میں روئے کا تہو لوگ نہ تھے بلکہ ادھی فرتے تھے تیرانی اور مصری اور ارمنی اور ماسیکی اور ایونی وغیرہ جیسا کہ فائزر صاحب ختام دینی مباحثہ مطبوعہ ششہ ۱۲۴۳ء صفحہ ۳۴ میں لکھتے ہیں۔

(صفحہ ۳۴) سکا نشات ۹ باب اور انہیں یہ دیا گیا کہ اونکو جان سے نہ مارین بلکہ یہ کہ وہی پانچ مہینے تک اذیت اٹھا دیں اور اونکی اذیت پچھوڑ کر دیکھ کی سی اذیت ہی آخر تفسیر اس آیت میں دو باتوں کا بیان ہے اول انکا جان سے کہ سیکو نہ مارین بلکہ پانچ مہینے دکھ دیویں کلام الہی کے محاورہ کہ مؤلف ایک دن برابر ہے ایک برس کے اور ایک ماہ برابر ہے تیس برس کے۔ اور تو انہوں سے ظاہر ہے کہ اونکا مفسدہ ۳۳۷ سے ۳۳۸ تک ناجکما حاصل تفریق ۵۰ برس ہوتے ہیں دویم آگہ۔ چاوز پچھوڑی عرب ہی کا مشہور ہے (استثنا ۱۵) انہوں نے اون بت پرست ہیں انہوں پر جو اونکے قبضے میں آگئے تھے یہ احکام جاری کیے تھے اول غلامی میں رہنا دویم محمول

یا خراج دینا سب سے بڑا ہوتا تھا۔ مسلمانوں کے سامنے نہ بیٹھنا بلکہ اوسے
 کہہ دینا سب سے بڑا گناہ تھا۔ مسلمان اپنی مسجد و زمین اذان دین پر عیسائی
 اپنی بندگی کے وقت گھنٹہ نہ بجا دین ہتھم اگر کوئی آدمی عیسائی ہو جاوے جان
 مارا جائے۔ مسلمان ہو جاوے تو بڑی عزت پاوے۔ یہ احکام ان کے دین پر
 کیسی سخت اذیت پہنچاتے ہوئے۔ اگر کوئی ظالم بادشاہ اس وقت مسلمانوں پر
 ایسے احکام جاری کرے تب اونکا درد و اذیت انھیں ہی معلوم ہو گا۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے بندوں کی سلطنت ہی اسلئے ایسا نہیں ہوتا تھے **اقول** اس میں تو پادریوں
 نے سراسر جھوٹ ہی بہر دیا ہے کیا اوس دیرہ سو برس کے عرصہ میں عیسائی
 کوئی ہی مسلمانوں کے ات سے مارا نہیں گیا یہ ہو کہ کی لڑائی میں دیرہ لڑا
 عیسائیوں کا قتل پادری صاحب کی نظر میں کچھ بات ہی نہیں ہے و شوق پڑا
 عیسائیوں کا مقتول ہونا پادری صاحب کے ذرا ہی تاسف کا باعث نہیں ہوا اور
 حطب احمد الظاہیہ وغیرہ میں پشمار عیسائیوں کا مارا جانا پادری صاحب کے خیال میں
 ہی نہیں آیا اگر سپیکٹرون انگریزی مورخوں نے ان سب لڑائیوں کا مفصل ذکر
 لکھا ہے خاص کر گیتون صاحب و می مورخ کی تصنیف اس عوی پر مشتمل گواہ ہے
 اور یہ سب لڑائیاں سنہ ۱۸۵۰ء میں ہوئیں تھیں۔ وہ پادری صاحب ایسے
 مشہور واقعات کی ہی آپکو خبر نہیں تو ایسی تفسیر لکھنے پر کیوں آمادہ ہوئے اور
 پشتر عرب کوئی سے آپ کو شخص بخشی تھی اب پچھو ہی عرب ہی کا مشہور
 بتاتے ہو لکھتے سنا۔ باجہ میں تو پچھو سے پشتر سانپ کا نام موجود ہے
 پس پچھو کو اوس سرزمین سے خصوصیت کیا ہوئی۔ گریجان ہی تو تہ صاحب
 کی اوس ہی قلم کی درازی کا ذکر ہو گا جسے سیکس کے سردار فردرک نے فرات
 دیکھا تھا کہ پادری صاحب کے تاج تک پہنچا تو انچہ کلیسیا چاہیں میں پرین کلکٹ
 ۱۸۵۹ء

قابض ہو سکتے تھے دویم نہ بعد اٹھارہ برس کے عیسن کی جائیداد بولے سکتے
 تھے سببم کا تہو لک نہ مکتب رکھ سکتے نہ تعلیم دے سکتے تھے کہونکہ ایک
 سزائیں وایم بھیس ہوتے تھے چہارم کا تہو لک وچند خراج دینا پڑتا تھا چیم
 جو کسی پادری نے نماز کی تو اسے پچھتائیں سو تیس روپیہ کے اپنے مال سے
 قرقی میں دینا پڑتا تھا اور جو کوئی نماز کئے اور پچھتائیا سات سو روپیہ چرنا
 اور ایک برس کی قید کا حکم تھا۔ ششم جو لندن سے پانچ میل سے زیادہ دور
 جاتا اور سپر ہزار روپیہ کا جہانہ تھا۔ ہفتم اگر کوئی کا تہو لک یا اور شخص اپنے
 لڑکے کو انگلند سے باہر کا تہو لک نہ بھین تربیت پانکوپہیجے تو وہ اور
 اسکا لڑکا اپنی ملکیت سے علاوہ اپنی جانوں سے محروم کیے جانی غرض سب طرح
 کے ایک سو سے زیادہ ہیر جم قانون جاری تھے اب ان قانون کو اون سلامتی
 قانون سے مقابلہ کرنا چاہیے اور ممکن ہے کہ پانچ مہینے میں یہ مسودہ قانون
 تیار ہوا ہو۔ اور یہ ہی یاد رکھنا چاہیے جو پادری صاحب نے چوتھی آیت کی
 تفسیر میں لکھا ہے کہ اوہین کہا گیا کہ کسی درخت کو ضرر نہ پہنچائیں مگر صرف
 اون آدمیوں کو جنکے ماستے پر خدا کی مہر نہیں انتہے یعنی ناقبولوں کو ضرر پہنچاؤ
 پس اگر وہ عیسائی سب بقول پادری صاحب ناقبول اور مستوجب خدا کا لہو
 تھے تو اوہین سزا دینے والی ضرور ہے کہ خدا کے مقبول اور برگزیدی ہوں
 آیت ۱۱ اور اون دنوں آدمی موت دہوڈینگے انھ تفسیر یعنی جو وقت
 محمدی زمانہ آویگا اور اسکی ایذا دنیا میں شروع ہوگی اور وہی اون عیسائیوں
 قابض ہونگے تو ایسی مصیبت لاوینگے کہ لوگ اونکی تکلیف سے موت کو تلاش کریں گے
 چنانچہ یہ تو مشہور بات ہے کہ محمدیوں نے عیسائیوں کو دکھ دیکر موت کا ستلاشی
 بنا دیا تھا انتہے اقول جب اگلی باتیں پادری صاحب کی بالکل ثابت ہوئیں

تو یہ بات بھی بالکل غلط ہے سب عیسائی مؤرخوں نے لکھا ہے کہ ایسا ظلم
عیسائیوں پر مسلمانوں کی طرف سے کبھی نہیں ہوا دیکھو جان ڈیون پورٹ کی
کتاب انگریزی صفحہ ۱۴۲۲ کہ راس ندی سے لیکر یورپ کی شمالی حدوں تک
نو تہر اور یورپ کے متقدین قتل ہوئے انتہا

آیت کی تفسیر میں پادری صاحب لکھتے ہیں کہ وہ لوگ گھوڑوں کی کسی
صورتیں نہ کہتے ہونگے بظاہر یہ ان کے عادات کی طرف اشارہ ہے۔ یا انکو
کہ اوس ملک کا گھوڑا نامور ہوتا ہے یا انکو محمدی جہنم سے پر گھوڑا کی دم کا
چور لگا ہوا اوس جہنم میں تھا یا اس لیے کہ شہوت پرستی اور جنگ جوئی دنیا کی
مشہور ہے ان کے سروں پر سونے کے تاج ہونگے یہ اشارہ ہے اور انکو
سے جو زرد رنگ یا اور قسم کے ان کے سروں پر تھے انرا قول پرستی
پادری صاحب کی محض بازہ گوئی ہے انسان میں گھوڑی کی کیا عادت ہوتی
ہے ان خرچیلے کی اگر ہم تعریف کریں تو اوسے گھوڑی سے تشبیہ دی سکتے
ہیں کیونکہ گدھے اور گھوڑی میں تھوڑا تفاوت ہے عرب کا گھوڑا البتہ نامور
انگ پیکان ناموری کا کیا ذکر ہے۔ آیت میں ٹوڈیوں کی صورتیں گھوڑوں
کیسی لکھی ہیں خواہ عرب کہ ہوں خواہ ایمان کے اور پادری صاحب پشتر
لکھی لکھ چکے ہیں کہ گھوڑا سلطنت روم کا نشان ہے دیکھو صفحہ ۳۷ سطر ۴
اور مارٹین نو تہر صاحب پشتر روی کلیسیا میں شامل تھے (دیکھو تفسیر کا شفق
صفحہ ۶۵ سطر ۱۲) اور محمدی جہنم سے پر گھوڑے کی دم کا چوریہ بات پادری صاحب
نے کہا ان سے معلوم کر لی مجھے اس سے اطلاع نہیں ہے اور اگر ایسا بیوی
تو کیا صورت اور دم میں کچھ تفاوت ہی نہیں ہے اور کیا گھوڑی سے مراد صرف
اوسکی دم ہی ہوا کرتی ہے اور شہوت پرستی سے اگر بیان غرض ہوتی تو

کبرون کا نام لکھنا بہتر تھا یا گھوڑ لٹکا مگر کبر و کنا نام سلیس نہ لکھا کہ مارین
 تو تہر صاحب کے سنہ پر دائری نہی اور جنگ جوئی میں ہڈی کو مرغ سے
 تشبیہ دینا اعلیٰ ہے بہ نسبت گھوڑے کے کیونکہ وہ دونوں پر دائری ہیں
 اور مارین تو تہر ان سب صفتوں میں ترقی کیے ہوئے تھے کہ بے نچاح ایک
 عورت کہتر این سے تمام عمر ہم بستر رہے اور چنگجوی تو اونکی خاطر سے
 پاپا صاحب کے زمان کو سر عام جلا دیا اور تمام عمر پاپا صاحب کے دلیرانہ برسر
 مقابلہ رہے۔ تعجب کہ ان تشبیہوں میں سے جو پاور یصاحب کے لکھن ایک ہی
 صحیح نہ تھی اور اونکے سروں پر سونیکے تاج جو عربی حکماء رنگ آگاہی ہے
 برین عقل و دانش باید گریست۔ پاور یصاحب ہنوز نہیں جانتے کہ اہل اسلام سرخ و
 زرد کو پڑ لکا اہمال حرام جانتے ہیں اگر عربوں سے یہاں مراد ہوتی تو زرد عمامہ
 کیا کام تھا۔ اور مکاشفات ۱۴ باب میں تو سونیکا تاج حضرت عیسیٰ کے پر
 بھی لکھا ہے اگر اہل عرب کے یہاں مراد ہے تو ثابت ہوا کہ اہل عرب کا وہی
 جاہ و جلال ہوگا جو حضرت عیسیٰ کا ہوگا لیکن اگر یہاں کسی سرکش قوم سے
 مراد ہے تو اون لوگوں سے مراد ہوگی جو صرف ٹوپی سر پر رکھتے ہیں نہ کہ
 عمامہ کیونکہ تاج اور ٹوپی ایک ہی شے ہے مگر عمامہ کو اس سے کچھ مشابہت
 نہیں ہو سکتی اور تو تہر صاحب جب متورک ہمیشہ ٹوپی ہی سر پر رکھتے تھے
 آیت ۹ کی تفسیر میں پاور یصاحب لکھتے ہیں یعنی عورتوں کیسے سروں پر
 بال اور شیر کیسے دانت اونکے ہونگے عرب کے بال ہی مشہور ہیں خاصہ کلوی
 لوگ اس صفت میں نہایت ہی شہرت رکھتے ہیں جسکا شاعر و فن نے بھی اپنے
 اشعار میں چرچا کیا ہے حتیٰ کہ سعدی شیرازی اپنی ایک چوٹی سی کتابت از
 میں بھی ذکر کرتا ہے جس سے سنبہ اصف میں کو سیاہی گیسو یافتہ اسر علیہم

اونکے دانت شیر کی مانند ہونگے یعنی وہ لوگ گوشت خورے ہونگے جو اکثر
اونٹ بکریان مینڈھے بہت کہاتے تھے یا انکے عورتوں کی مانند نازک یعنی
راستباز پر باطن میں پہاڑ نیوالے دندے ہونگے اسخ اقول ایک نکتہ
علوی کے گیسور کہنے سے تمام مسلمانوں کے سر کے بال عورتوں کیسے ثابت
ہونگے واہ صاحب اور علوی کو بھی ہر سال حج میں سر منڈانیسے چارہ نہیں موتا
اونکے سروں کے بال عورتوں کے سے کیونکر ہو سکتے اور جس سبب الون میں بخون
روسک و قیصر (سورہ فتح) خدا کا حکم ہوا زمین پاور یصاحب عورتوں
بال بتاتے ہیں اور اگر صرف علویوں کا سر پر بال رکھنا تمام دنیا کے مسلمانوں
بال رکھنے کا نشان ہے تو انگلستان میں رائٹ انریبل جان ایلزبتھ
اسپیئر ہوسٹن فٹنٹس اور الیاس پیو جو کل والی سوئی کے موجود ہیں اور
اسحاق نیوٹن وغیرہ کے لتے بڑے بال تھے کہ پندرہ علویوں کے بال ملا کر
اونین سے ایک کے برابر بھی ہونگے اور حضرت عثمان کے بال جو خدا کے
حکم سے رکھے گئے تھے پاور یصاحب کو بالکل اسکی خیمہ نہیں (دیکھو قاضی کی
کتاب) اور حضرت عیسیٰ اور حضرات خوار یون میں سے کس کے بال عورتوں
سے تھے چنانچہ کلمہ الحق میں مفصل اسکا ذکر ہو چکا ہے مگر مارٹین لوتھر تو
اس طرح دائرہ موچہ بنائے اور سر پر بال رکھے ہوئی تھے کہ واقف کا بھی
بدقت اونین اور عورت کی صورت میں تمیز کر سکتے تھے چنانچہ اب بھی
اونکی عکسی تصویر میں ہی صورت دیکھ لیا جائیے اور اونٹ بکریان مینڈھے
کا گوشت کھانیسے اگر اونکے دانت شیر کی مانند ہونگے تو دائرہ برجال انکو
جو علاوہ اونٹ بکریان مینڈھے کے سور کا گوشت بھی نہیں چوڑاؤ انکو
دانت کیوں شیر کی مانند نہوئی اور مارٹین لوتھر صاحب کی یہ خود اک بھی تھی

عورتوں کی مانند نازک کو جو اپنے رستباز لکھا ہے اسکا ثبوت آپہی کے پاس ہوگا نہ ترک و عرب عورتوں کی مانند نازک ہیں اور نہ ایسے نازک کو کوئی رستباز جانتا ہے بلکہ عورتیں تو رستبازی کے خلاف مکر اور فریب میں مشہور ہیں اور مارٹین تو تہر کی صورت ہی ایسی ہی عورتوں کی مانند تھی۔

آیت ۹ و ۱۰ کی تفسیر میں پادری صاحب لکھتے ہیں اونکی لڑائی کے ہتیار بظاہر قوی اور مضبوط معلوم ہونگے گویا لوگے ہیں چنانچہ محمد یون نے بیان کیا کہ ہماری لڑائی خدا کے حکم سے ہے ہم اسکا دین جاری کر نیکی لڑتے ہیں ظاہر نظر میں یہ بات اچھی معلوم ہوتی ہے پر حقیقت میں یہ بات قوی نہیں بلکہ دھوکے بازی ہے ہی مطلب اس عبارت کا کہ اونکی بکتر حقیقت میں دھوکے کے معنی قوی ہونگے بلکہ دھوکے کی مانند جو بظاہر پہلے پر حقیقت میں بُرے اور ضعیف و شیطانی کام ہونگے اونکے پروں کی آواز یعنی گوشه نشین اور سعی کا آواز ہ بڑی جنگ جو یوں کی مانند ہوگا پروہ حقیقی جنگجو ہوگا بلکہ دنیاوی حقیقی جنگ شیطان سے روحانی طور پر ہوتا ہے انتہی قول آیت ۱۰ یہ ہے اور اونکی زمین پھوٹوں کی سی ہتھیں اور دھمک دھمکی دہنیں ہتھے اور اونکا یہ اختیار تھا کہ پانچ پہینے تک آدھونکو ضرر پہنچا میں انتہی اب دیکھیے کہ اس تفسیر کو اس آیت سے کیا علاقہ ہے عربوں کی زمین بھلنے کی سی کس نے ثابت کی میں یہ تو لنگور کی صورت معلوم ہوتی ہے اور شاید کسی ایسی قوم کی طرف یہ اشارہ ہو جسکے حرکات بندوں کی مانند سمجھی جاتے ہوں پادری صاحب لکھتے ہیں کہ اونکی لڑائی کے ہتیار بظاہر قوی۔ گویا لوگے ہیں۔ پر حقیقت میں یہ بات قوی نہیں بلکہ دھوکے بازی ہے اگر قبول فرمایا۔ کے محمد یون نے بیان کیا کہ ہماری لڑائی خدا کے حکم سے ہے انتہی تو اس میں کوئی شک

کیا ہوئی اگر محمدیوں نے جھوٹ کہا ہوتا اور لڑتے تو البتہ دھوکہ بازی ہوتی
 پادری صاحب کو مناسب تھا کہ پھلے اسے ثابت کرتے کہ محمدیوں میں یہ خدا کا
 حکم نہیں تھا باوجود اسکے انہوں نے جھوٹ بول کر دھوکہ بازی کی اور
 حقیقی جنگ شیطان سے تو محمدی ہی روحانی طور پر کرتے ہیں کیا شیطان کو
 مقابلہ میں کوئی توپ و بندوق کو کام میں لاتا ہے بلکہ صرف لاحول سے
 شیطان کو مسلمان پہکا دیتے ہیں لیکن شاید جس قوم کے لوگ لاحول
 نجاتے ہوں وہ شیطان کے واسطے توپ تفنگ کام میں لائیں تو اونکی
 عقل سے تعجب نہیں ہے پس ایسی حالت میں ہی مارٹین لوٹر کی طرف یہ گمان
 قوی ہوتا ہے کیونکہ انہیں شیطان سے ذرات کام رہتا تھا وہ آپ کا ہتھیار
 کہ میں ایک ایسی جوڑی شیطانون کی اپنے پاس کہتا ہوں گویا وہ تھاب
 ہیں روی زمین کے علماء ربانیوں کے انتہے جیسا کہ انکے اقرا سے کتاب
 نوید جاوید میں مفصل لکھ چکا ہوں اور لاحول وہ بالکل نجاتے تھے۔

آیت ۱۱ اور اتہاہ کو میں کافر شیعہ اور پادشاہ تھا اس کا نام عبرانی
 میں ابدون اور یونانی میں ایلیمون ہے انتہے پادری صاحب تفسیر کرتے
 ہیں کہ عربی اور عبرانی کے الفاظ بہت ملتے ہیں یہ لفظ ابدون اصل میں
 ابد ہے معنی موت اور ابدون ہم فاعل ہے۔ منی اوسکے ہلاک کرنے والا
 اور نراج میں ہے ابد اگر جل لے غضب اور توحش۔ یہ سب صفتیں ہلاک
 کرنے والا اور غصے والا محمد کے اوصاف ہیں کہ وہ ایسا ہی تھا اور تعجب نہیں
 کہ ابدہ کا اہل مسلمانوں نے بد لکھ عہدہ بنالیا ہو جو وہ اکثر اقرار کرتا
 کہ میں ابدہ ہوں انتہے اقول پادری صاحب نے کچھ ثابت کیا کہ ابدہ عہدہ
 کیونکر بد لگایا گیا مسلمان الف اور ع میں امتیاز نہیں کر سکتے ہیں اور حضرت پیغمبر اسلام

صلعم نے کب اقرار کیا کہ میں ابدہ ہوں یا رحمتہ للعالمین ابدہ یعنی ہلاک کرنا والا
کہہ سکتا ہے اب اگر یہ سب یاد دلیا صاحب گچھوٹ ہے تو ناظرین کو چاہیے کہ
چھوٹوں کے واسطے جو الفاظ مستعمل ہیں یاد دلیا صاحب کو یہی وہی خطاب ہیں
مگر مارٹین تو تہر البتہ اپنی کتاب کو جلد ۷ صفحہ ۴۷ مہن لکھتے ہیں کہ اگر میں
حاکم ہوتا تو خراباقتی اور دغا باز پوپ اس کے متعلقین اور امانت کے کنوینشنل شکین
بند ہوا کر سمندر میں ڈلوادیتا دیکھو کا تھو لک ہر ٹڈ کی جلد ۹ صفحہ ۱۲۷ اب
انصاف کرنا چاہیے کہ یاد دلیا صاحب کے روحانی بادشاہ نے اقرار کیا کہ میں ابدہ
ہوں یا جبکی طرف انہیں بے دلیل جھوٹ بولتے خدا کا خوف نہ آیا اور اگر
یہ بات میں نے لکھی ہے سچ نکلتے تو دوزخ کے فرشتے کا امام مارٹین تو تہر ہوگا
جو یاد دلی صاحب کے روحانی بادشاہ ہے اور یاد دلیا صاحب ہی اوسے دوزخ میں
ہونگے چنانکہ بادشاہ ہے اسکے سوا حضرت پیغمبر اسلام صلعم تو ریت تریج
ہے نتیجہ جو عبرانی لفظ ابدہ کو جانتے مگر مارٹین تو تہر کو دوزخ تو ریت تریج
سے کام تھا وہ ابدہ کا استعمال اپنی نسبت بے وقت کر سکتے تھے۔

آیت ۱۴ ایک افسوس گذر گیا دیکھو دو افسوسوں اور اس کے بعد آتے ہیں
اسکی تفسیر یاد دلیا صاحب لکھتے ہیں کہ یہ محمد صاحب کے ظہور کا افسوس ہے سلسلہ ۱۲
سلسلہ ۱۳ یعنی پانچ مہینے یا دیر سو برس کا تھا جو گذر گیا اس اثنا میں قوم کا نشانہ
دریان سلسلہ کے اہل اسلام کو ایک بڑی شکست دی تھی اور سلسلہ ۱۴ میں
مارٹل نے مسلمانوں کو کوہ پرنیز تک جو اسپین میں ہے بھگایا تھا مگر یہ سب لگے
پیدا زبان مسلمانوں کے جو خاص عرب اور خفا کے وسیلہ سے ہونے لگے
جکو محمدی ہی دینی جنگ کہتے ہیں سلسلہ میں تمام برگین تین سب خفا کا حال
کہتا ہے کہ اس محمدی یا عربی مصیبت کے بعد دو اور مصیبتیں نیرالی ہیں انتہی

آزادی اپنی سلطنت اور مذہب کے کچھ ٹری اور بعد اسکے انہوں نے
وعدائیت خدا کا اقرار کیا اور اس کے رسول پر ایمان لائے انتہی فخر تسلی
سنہ تیسری صدی ہجری میں (صفحہ ۸۲) چنانچہ عبارت کتاب مذکور یہ ہے
کہ مسلمانوں نے سال ہجری کے تیسری صدی میں کریم اور سلی اور سری کیونہ
اور کورسیکا کو اپنا مطیع کر لیا انتہی اب پور لیا حب ہی پوچنا چاہیے کہ کیا سب
ملک فرات کے پورب طرف ہیں یا کسی اور طرف کیونکہ پور لیا فراتی ہیں
کہ انہوں نے پچم کی طرف سے کوئی ملک فتح نہیں کیا اور یہ عجیب بات پور لیا
نے لکھی کہ ان کو حکم (فتح کرینکا) تھا اپنی خدا کی طرف سے حکم تھا لیکن اگر خدا
حکم نہ دیتا تو ممکن تھا کہ سب ملک مسلمان فتح کر لیتے تاہم اس چودہویں
ہجری تفسیر پور لیا حب کو یہ کیوں نہ سوچی کہ فرات کے مراد بحر اسود ہے جیسے
اسی مکاشفات میں روم کو اکثر جابل کہا ہے (وہ جو مکاشفات ۱۰ باب
اور ۱۴ باب اور ۱۶ باب کی تفسیر) حالانکہ جابل فرات کے پاس اور مدوم
دریائے نمبر کے پاس ہے اور چار فرشتے تو تہر اور اور کرک سنگل اور یون کو بلایا
اور غلبہ لاگتہن میں جنہوں نے انجیل کو شائع کیا مگر یورب کی سرحد کے باہر
نہیں شائع کر سکے کیونکہ بقول پور لیا حب ان کو حکم تھا اور مکاشفات ۱۰
باب میں ہے کہ چہے فرشتے نے اپنا پیالہ بڑے دریائے فرات پر اوڑھ لیا
اور اسکا پانی سوکھ گیا تاکہ یورب کے بادشاہوں کی راہ تیار ہو انتہی اسی
تفسیر میں پور لیا حب لکھتے ہیں کہ او دہرے بادشاہوں کے انکی راہ
کھلیا دے گی تاکہ او طرف سے بطور قہر الہی بادشاہوں کا جو ہم شہر جابل
یعنی روم پر ہو (وہ جو صفحہ ۱۰۵) پس فرات جز تو مسلمان حکمران ہیں انہیں
پور لیا حب مانتے ہیں کہ روم پر یورش کرے تاکہ جو مکاشفات ۱۰ باب اور ۱۶ باب

ان دونوں تقاضوں میں چھٹے فرشتے کا نام ہے اس سے ثابت ہی کہ دونوں
 مقاموں کا مطلب ایک ہی حال پر ہی مگر پادری صاحب نے اس ماضی و مستقبل کا
 آیت ۵ کی تفسیر میں پادری صاحب یوں لکھتے ہیں کہ یہ چار فرشتے
 جو چار سردار ہیں ترکون کے اور حکم تھا کہ آدمیوں کی تہائی کو مار ڈالیں
 پہلے افسوس ان کو مارنیکا حکم تھا بلکہ صرف ایذا دینی ہی کا حکم تھا پیرہ لوگ
 مارنیکا بھی جاوینگے موب جلتے ہیں کہ ان سے ایسا بڑا جگ ہوا تھا
 کہ تمام فرنگستان اور نئے مقابلہ پر چڑھ آیا تھا مگر چونکہ لوگوں کی شرارت اور
 بت پرستی اور بدکاری کی سزا کے لئے یہ افسوس ظاہر کیا گیا تھا اسلئے ضرور
 تھا کہ عیسائی مارے جاویں اور ہوشیار ہو کر اپنا چال چلن بخیل کے موافق
 درست کریں اس واسطے ان بندادی ترکون نے ایک دفعہ بارہ لاکھ اور ایک دفعہ
 نو لاکھ عیسائی مار ڈالے تھے اور باقی عیسائی شکست کھا کر بھاگ گئے تھے
 ایک گہڑی ایک دن ایک مہینے ایک برس تک ان ترکون کو حکم تھا کہ عیسائی
 کو ایک تہائی کو مار ڈالیں اس سجاد کے جبکہ ایک دن ایک برس کے برابر کیا جاوے
 جیسے کہ کلام الہی کا محاورہ ہے تو ۳۹۶ برس ملا ایوم ہوتے ہیں —
 پس دیکھو کہ ۱ جنوری ۱۸۷۵ء میں طفل بیگ بنداد سے نکلا اور ۲۷ مئی
 ۱۸۷۵ء میں اس نے استنبول فتح کیا جو ٹھیک وسیقت کے موافق ہے
 جو پیشین گوئی میں تھا اتنے اقول یہاں پادری صاحب نے بڑا دھوکہ
 کھایا کہ ایک گہڑی اور ایک دن اور ایک مہینے اور ایک سال کی سجاد
 حساب فی یوم یک سال تین سو اکیانوے سال ساڑھے پانچ یوم ہوتے ہیں
 اور اگر چیس گھنٹوں کا حساب رکھیں تو صرف پندرہ یوم ہوتے ہیں یعنی
 تین سو اکیانوے سال ۱۵ یوم ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ پادری صاحب کی سجاد

ملاطابق بلکہ بالائے طاق ہے اب ۱۸ جنوری شہنشاہ سے ۲۷ مئی ۱۸۵۷ء کا خطاب
 دیکھنا چاہیے کہ ۳۹ سال ۱۲۹ یوم ہوتے ہیں حالانکہ بحساب پوری حساب
 ۳۹ سال ۱۲۱ یوم ہونا چاہیے تھا کہ وہ بھی صحیح نہ نکلا اسکے سوا پادری صاحب
 لکھتے ہیں کہ ۱۸ جنوری شہنشاہ کو طفل بیگ ابتدا سے نکلا اور ۲۷ مئی ۱۸۵۷ء
 اوسے استنبول فتح کیا اللہ رے جہوٹ پادری صاحب کیا چار سو سال سے
 زیادہ طفل بیگ نے دنیا میں زندگی کی تھی پہر یہ محمد ویم کس نام تھا جسے
 میں قسطنطنیہ فتح کیا اور طفل نے تو شہنشاہ میں وفات پائی تھی اور اگر طفل
 نے قسطنطنیہ فتح کیا تھا تو یہ عثمانی خاندان سلجوقی خاندان کیون نہیں کہلاتا ہے
 کیونکہ طفل بیگ پوتا سلجوق کا تھا جیسا برلین سرودی صفحہ ۱۶۰ و ۱۶۱ میں مذکور
 ہے اگرچہ اس نسب نامے کا جواب بہت آسان ہے لیکن پادری صاحب
 میں اتنی ہی معلومات پائی نہیں جاتی اور طفل بیگ خلیفہ بغداد کے حضور
 منقطع اور مرض ہو کر شہنشاہ میں اپنی دارالریاست کے واقع ملک ایران کو
 گیا تھا استنبول فتح کر نیکو نکلا تھا ان اوسکے نتیجے الپ ارسلان فرجیوٹیا
 تیغز بیگ کا تھا البتہ شہنشاہ سے بیشتر دای اوجی نرزاہ شہ قسطنطنیہ سے
 لڑائی کی تھی مگر یہ لڑائی ارمنیا پر ہوئی تھی نہ یہ کہ استنبول پر جہان اوس
 نصرانی بادشاہ نے شکست کھائی اور اسیر ہوا پہر سرفراز کیا گیا اور اپنی
 دختر ملک سلجوقی پسہ کو یک الپ ارسلان کے ساتھ بیاہ دی (دیکھو تواریخ
 مذکورہ اب حساب دس ایک گہری ایک دن ایک مہینے ایک سال کا اگر دیکھا
 پسند کریں تو میں عرض کر سکتا ہوں کہ ۱۰ نومبر ۱۸۵۷ء میں مارٹین نوٹر فیر
 ایلین میں رہا ہوا اور کیتھولک اکتوبر ۱۸۵۷ء میں (ایضاً تفسیر صفحہ ۴۷) پچانو
 سوال: باپ و دم کے برخلاف بلکہ گرگ باگہ کے دروازہ پر لگا دیے تھے تیس ۱۸

اور ۱۵۱ کی درمیانی مدت مع مہینوں اور تاریخ کے جو میٹر لکھ چکا ہے
 کچھ قرار دیجائے تو یہی مدت اوس ایک دن اور ایک گھنٹی اور ایک مہینے
 اور ایک سال کی ہوگی اور چونکہ مردن کی مدت مقرر نہیں ہے جیسا
 پادری صاحب خود اسی کتاب میں لکھتے ہیں کہ دن کبھی بارہ گھنٹے کی
 برابر ہے کبھی چوبیس گھنٹے اور کبھی ایک سال کبھی ہزار برس کے کبھی
 اس سے بہت زیادہ (دیکھو صفحہ ۶۹۰) پس ان مدتوں میں سے
 جو مطابق سنین پیدائش وغیرہ لوہر کے ہو سکے اوسکیو اصل مدت قرار
 دینا چاہئے اور سردست یہ ایک حساب اور یہی درست آتا کہ ۳۹۱
 سال ۵۰ یوم کے مقابل میں ۳۲ سال ۳۵۵ یوم جو لوہر کی پیدائش سے
 آغاز زمزمیش تک ہوتے ہیں یوں سمجھنا چاہیے کہ تین سو کا تخفیف ۳۰
 یعنی ہر سینکڑے پیچھے دس اور ہر دہائی کے مقابل میں ایک کیونکہ ہر
 کی اصل یہی ہے اور ایک ہی ترقی کر کے دس اور سو ہو جاتا ہے اور ہر
 سال کے واسطے ہر تین دہائی کے مقابل میں ایک ایک اربعہ دہائی عقیدہ
 تثلیث کے ساتھ توحید اور توحید کے ساتھ تثلیث ہے پس وہاں تین سو
 توڑے اور یہاں ۳۲ اونہین کے مطابق ہوئے باقی ہے وہاں ایک سال
 ۵۰ یوم اور بحسب تین پادری صاحب جو ایک سال ۳۶۰ یوم کا سمجھتے ہیں دیکھو
 تفسیر کائنات صفحہ ۸۳ سطر ۱۸ میں حساب ہے کل ۳۶۵ یوم ہوئی اور یہاں
 باقی میں تین سو پچھپن یوم پس ۵ سال شمسی پورا ہے اور یہ سال شمسی
 پورے سطر ۹۱ سال ۵۰ یوم کے مطابقت ۳۲ سال ۳۵۵ یوم سے
 بخوبی ہو گئی۔

آیت ۱۶ اور فوجوں کے سوا ہر ملکہ میں پس کو دیتے ہیں تفسیر نیت میں

اہل اسلام کی فوج کا شمار نہ کوئے۔ اور حقیقت میں تمام مسلمان اس جنگ
میں سوار تھے مگر عیسائی لوگ سب پیادہ تھے انتہی اقوال ہلاک
خیالی میں آسکتا ہے کہ سب سوار ہی ہوں اور پیادہ ایک ہی ہو یہ محض
جھوٹ ہے اور اس طرح یہ بھی صریح جھوٹ ہے کہ عیسائی سب پیادہ تھے
اور ایک ہی اور نہیں سوار تھا کہ پادری صاحب فی عیسائیوں کو محض گھس کھلا
سمجھ لیا ہے کہ اوہیں سے ایک کو بھی گھوڑا نصیب نہیں مگر آیت میں سوار
یا پیادہ کے ذکر سے غرض نہیں صرف اونکی کثرت مذکور ہے خواہ سوار ہوں
خواہ پیادہ سے اور یہ بیروان کو تہر کا شمار ظاہر ہے چنانچہ تواریخ کلیسا چلا
ٹیسٹ مشن پریس کلکتہ ۱۸۹۹ء صفحہ ۲۳۵ میں لکھا ہے کہ ۱۸۵۷ء
میں پاپے روم کا کوئی قاصد جو ملک الیماں میں ہو کر جاتا تھا اس نے کہا
کہ ہر ایک مقام میں جہاں ایک دمی یا پاپا صاحب کی طرف اشارہ ہے وہاں نین کی دمی
کو تہر کے طرفدار میں آتے۔

آیت ۱۱ اور گھوڑے اور اونکے سوار دیکھنے میں سب مجھے یوں نظر
آئے کہ اونکے بکتر آگ اور سنبل اور گندک کے سے تھے اور گھوڑوں کے سر
برون کے سروں کی مانند اور اونکے منہ سے آگ اور دھواں اور گندک
نکلے تھے انتہی اقوال تفسیر آگ سرخ ہوتی ہے اور سنبل نیلا رنگ ہے
گندک بکتر رنگ ہوتی ہے مگر اون ترکوں کے جہنم پر جو لڑائی میں تھا
بھی تین رنگ تھے اونکے منہ سے آگ اور دھواں اور گندک نکلتے تھے
یہ اشارہ ہے اون لوگوں کی لڑائی کے اسباب پر کیونکہ اوہیں ایام میں توپخانہ
اور بارود اور گولہ کی لڑائی دنیا میں ایجاد ہوئی تھی اور مسلمان اوسے سے
جنگ کرتے تھے انتہی آیت میں تو لکھا ہے کہ اونکے بکتر آگ اور سنبل اور گندک

تھے اور پادریا صاحب فرماتے ہیں کہ ترکوں کے جہنمی پھیلے تھے وہ پادری صاحب
 تثلیث کو بھی اپنے بدنام کیا حضرت سلامت اگر یہاں لوگوں سے مراد ہو تو بکتر اور خود
 جکا ذکر انہیں لکھے، بابک وغیرہ میں طرح کے تم اپنی گنجائی سے کیے اور اسباب
 بکتر پیکر اور ان کے اوپر ایمان کی سپر لگا کر۔ اور نجات کا خود اور روح کی خواہش
 جو خدا کا کلام ہے لیلو انتہے مگر یہاں تو چرمین وغیرہ سرد ملک کے رہنے والوں کے گرم
 اور جاگت کا ذکر ہے کہ وہ دنیا میں ہی آگ کی مانند گرم لباس سے پہچانے جلتے ہیں
 یا یہ وہ بکتر ہے جو لوگوں نے اپنا نام بد لکھا اور سپاہی بکربارت بولگ کے قلعہ میں بنا
 تھا (دیکھو تہذیبی نواریں کلیسا صفحہ ۲۳۶) پھر اسی آیت میں ہے کہ ان کے مینی
 سو ارون کے منہ سے آگ اور دھواں اور گندہ کب نکلتے تھے انتہے مگر پادری صاحب
 تو پچانہ اور بارود گولہ فرماتے ہیں لیکن کیا آدھیوں کے منہ نوپون کے منہ بھی
 بن سکتے ہیں یہاں ہی اس بڑے بول کی طرف اشارہ ہو گا جو تہذیب کے منہ
 نکلتا تھا جبکہ وہ ہر برس کے مجلس کے روبرو جوابدہی کے واسطے بلا لایا گیا اور راہ میں
 ادا کرتے اور اسے اس عزم سے روکنا چاہتا تھا کہ وہ منہ سے یہ جوابے یا کہ اگر تین برگ اور
 برس کے درمیان آگ سلگاتی جاتی کہ اس کے شعلے آسمان تک پہنچتے تو یہی خدا کے
 نام پر وہاں چاہیے تھا اور جب ہر برس کے قریب لوگوں نے پھر پوتہ کو مان جانے سے
 منع کیا تو اسے جواب دیا کہ جہنمی کہہ رہے ہیں اگر راستہ نہ ہو تو اس میں
 میں ہے تو یہی اوسین میرا گذر ہوتا (سندی نواریں کلیسا صفحہ ۲۳)۔

آیت ۱۸ و ۱۹ ان تینوں آیتوں میں آگ اور دھواں اور گندہ کب سے جوا
 منہ سے نکلتی تھیں تہا ہی آدمی مارے گئے (۱۹) کہ ان کی قدر تین اون کی منہ میں
 اور اون کے دھواں میں کہہ دیا کہ ان کی دھواں ساپون کی سی جہنم سے آتی ہے
 ان کی ضرورت تھی کہ ان کے منہ سے اس تو پچانہ کے واسطے سے اون کو لوگوں

جانبین مارین۔ شاید مہوٹ مراد تو چنانہ ہے اور دھوکے مراد اونکا جھٹا اور سڑک
 سے مراد اونکے افسرین پھر اقوال آدمی کا منہ تو پھینک سکتا ہے مگر وہی
 منہ جو بڑا بول بولے جیسا کہ ابھی مارین کو تہر کی باتیں مذکور ہو چکیں اور عجب یہ
 کہ مکاشفات اباج کی تفسیر میں پادریا صاحب نے منہ لگ نکالنے والوں میں حضرت
 موسیٰ اور حضرت الیاس کو شامل کیا ہے اس سے ثابت ہے کہ یہ منہ سے اگ نکلا
 آتش زبانی انسان کا ہے نہ یہ کہ تو پ اور دم جھٹا نہیں بن سکتے ہے اس میں اور اس
 زمین و آسمان کا فرق انہیں ایسی بے پادسہر کی تحریر میں کچھ نشیب و فراز کا خیال نہ
 کیا پادریا صاحب موزکو کلخیاں سمجھے جو جھٹے سے تشبیہ دی اور آیت میں تو لکھا ہے
 کہ اذکی دین سانہون کیسی جنہیں سرہتے اتھے اگر پادریا صاحبین عقل ہوتی تو
 ان دھوکو اس جھٹے سے تشبیہ دیتے جسے حضرت موسیٰ نے پتیل کا سانپ نکالیا
 تھا (پوخا تھا) لیکن شاید یہ وہی فلم میں جو تہر کی آہنی قلم سے اور بہت بڑی بڑی
 قلم پیدا ہوتے فیر درگنے خواب میں دیکھے تھے (ایضاً تواریخ کلیسا صفحہ ۲۳۰)
 اور سروکے مراد اونکے افسر جو پادریا صاحب لکھا اس میں ترکون کے لیے خصوصیت
 کیا ہے اذکیا جرس اور اکلند میں نہیں ہوتی میں اور آیت میں تو یہ عبارت ہے کہ اذکی
 دین سانہون کیسی جنہیں سرہتے اور وی اونے ضرر پہنچا کرتے اتھے پس
 اون دھوئیں ضرر پہنچا نوالے سر ثابت کرنا چاہیے تھا اور یہ وہی انگریزی میں
 میں جنہیں قلموں میں رکھ کر تہر صاحب کو رفیق لکھتے تھے جسے رومی بابا کو
 بہت ضرر پہنچا۔

کویت ۲۰ اور باقی آدمیوں نے جو اون آفتوں سے مارے نہ گئے تھے تو
 کے کاموں سے تو ہم بھی کہ دیوین اور سونے اور روپے اور پتیل اور پتھر اور لکڑی
 نور توں کے جو نہ کچھ اور نہ سن اور نہ چل سکیں پوجا نگرین اتھے اون دنوں میں

درمیان قبر پرستی اور بت پرستی اور بت پرستی اور بت پرستی اس قدر بڑھ گئی تھی جیسے
 اکمل س مکمل میں غیر توہین کرتی ہیں انہی اقوال کے جواب کے ذمہ دار ہم نہیں ہیں
 بلکہ رومن کا تہو تک عیسائی میں جنگی طرف پادریا صاحب کی یہ خطا ہے۔

آیت ۲۱ اور انہوں نے اپنے خون اور اپنی جادو گرین اور اپنے زنا اور
 اپنی چوریوں سے جو کرتے تھے توہین کی تفسیر واضح ہے کہ جب یہ عیسائی جو رومن
 کا تہو تک تھے جنگ سے آئے تو ان بدکاروں نے ترکو کو چور کر کے نہیں قتال
 شروع کیا اور دیندار خدا پرست لوگوں کو یہ بد دین لوگ مارنے لگے انہی اقوال

اس مقام پر ایک ضروری بات مجھے یاد آئی کہ اسے پرنسٹن ڈیپارٹمنٹ کے جلیز
 پادریا صاحب نے بھی میں بنیاد پر ہی ہے اور رومن کا تہو تک کی قدیم زمانہ

حضرات حواریوں رضوان اللہ علیہم اجمعین سے خاص عام پر ظاہر ہے اور یہی پادریا صاحب
 مفسر اپنی ایک کتاب اتفاق مباحثہ مطبوعہ لاہور شوالہ صفحہ ۶۷ سطر ۱۲ و ۱۳

ارشاد کرتے ہیں کہ یہی تعلیم ان کتابوں (یعنی زنا بیل) میں خود رسولوں نے لکھ کر
 جاری روحانی باپ دادوں کو دی تھی کہ جسے دست بدست میں پہنچا جاتے ہو کہ

ظاہر ہے کہ پرنسٹن ڈیپارٹمنٹ کی بناء پر پیشتر ہی رومن کا تہو تک اس تعلیم کے بھی
 امانت داشتہ کہ سوائے معزز اور خاص درویشوں کے اور کسی کو کل بخل اور نہ اس کا

پڑھنے دیتے تھے جیسا کہ پادریا صاحب خود صفحہ ۶۷ سطر ۱۰ و ۱۱ میں اقرار کرتے ہیں
 پس انہیں رومن کا تہو تک علماء سے یہ تعلیم مارٹین لوتھر کو جو رومن کا تہو تک تھا (الغرض)

تفسیر صفحہ ۶۵ سطر ۱۲) اور اسے دست بدست ان پادریا صاحب نے مفسر کو پہنچی
 اور فی حقیقت یہی رومن کا تہو تک پادریا صاحب کے روحانی باپ دادوں کے

جسکو پادریا صاحب نے بدکار اور بد دین اس تفسیر مکاشفات ۹ باب میں خطا دی ہے
 کیا خوب تعلیم پادریا صاحب نے اپنے روحانی باپ دادوں سے پائی ہے کہ جسکا اثر پادریا صاحب

یہ ظاہر ہوائی الواقع ایسی تعلیم پہنچا فیوالے کو بھی بدکار اور بدوین کے سوا اور کیا کہتا
 چاہیے اور جبکہ پاور لیا جانے اپنے روحانی باپ دون کی یہ خدمت کی توجہ دانی
 باپ دادون کے ساتھ کہا تک زیادہ نکلیا ہوگا بلکہ پاور لیا جس گھر کا چارہ پکڑ
 ایسی چربہ ہائیسے اوس گھر والوں کا اپنے اور زیادہ نام روشن کیا ہوگا تاہذا
 ان پاور لیا جنہیں تر نے ہدایت الہمین وغیرہ میں بار بار دعویٰ کیا ان لفظوں کے
 کہ مجھ صاحب کے ذکر صرف مکاشفات ۹ باب میں ہے مگر بیان تو ایک آیت ہی
 اوس باب کی حضرت پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حقین ثابت نہوی۔
 صفحہ ۹۹ مکاشفات ۱۱ باب مگر اوس لان کو جو سیکل کے باہر ہے چھوڑ دے
 اور بت نام کہو کہ وہ غیر قوم کو دیا گیا ہے اور وہ مقدس شہر کو دیا گیا ہے
 پامال کر گئے ہستے **تفسیر بیان** ہر اوس سیکل کا ذکر ہے جسکو یہ وسلم میں پامال
 نے بنایا تھا اس سیکل کا ذکر نہیں کیونکہ وہ غیر قوم کے تصرف میں ہرگز نہیں آتی
 — تاکر وہ لوگ مقدس شہر کو یا لیس مہینے تک یعنی ۱۲۶۰ برس تک پامال کریں
 یہاں سے ظاہر ہے کہ یہ شہر یہو سلم ان مسلمانوں کے ماتہ میں پامال کر نیکیے لیے
 ۱۲۶۰ برس تک ہلکا گریہ بات کوئی آدمی معلوم نہیں کر سکتا کہ اس عیاد کا اندازہ
 کس حساب سے ہے اور کس سند سے اسکا شروع ہوا اور ہر سال کتنی مدت کا ہے کیونکہ خدا
 کلام میں ایک دن برابر ہے ۱۲ گھنٹے کے کہی ۲۴ گھنٹے کے کہی ایک برس کے کہی ہزار
 برس کے کہی اس سے بہت زیادہ بڑا قول ایک نو یہ سیکل جسے مصنف مکاشفات
 دیکھہ پاتا آسانی تھی اور عام مکاشفات میں جہاں اس سیکل کا ذکر آیا آسانی تھی
 دیکھو اسی تفسیر کے صفحہ ۹ اور مکاشفات ۱۱ باب اور ص ۱۱۰ باب ۹
 اور ۱۲ باب ۱۱ مگر یہاں جو ترکہ کو نکال کر منظر تھا تو وہی سیکل زمینی ہوگی اس لیے سوا
 اس تک تو پاور لیا صاحب میدان ایک برس کے برابر لگاتے آئی ہیں عیدائہ مکاشفات

۹ باب کی تفسیر میں (دیکھو صفحہ ۶۰) اور صفحہ ۷۷ میں بھی یہی حساب درلصاحب
موجود ہے مگر اب یہاں جو اندیشہ ہوا کہ درحالت زیادہ قیام تسلط اسلام بیت المقدس
میں یہ حساب پادریا صاحب کے نقل ہو جائیگا تو باوجود ۶۰ کی مدت نہ ہونے کے
کے متفرق مقدار ظاہر کیے اور یہ بھی لکھ دیا کہ نہیں معلوم کس سنہ سے اس ۱۲ برس
کا شروع ہوا حالانکہ آخر صفحہ ۷۷ اور شروع صفحہ ۷۷ میں پادریا صاحب یہی لکھتے
ہیں کہ پس صحیح خیال یہ ہے کہ جس دن ۷۷ یروسلیم پر مسلمانوں کی حکومت ہوئی اسی
دن سے ۱۲۶۰ یوم کا شروع ہوتا ہے البتہ ان دونوں مقاموں کے دیکھنے سے باوجود
پادریا صاحب مقدار یوم اور یروسلیم میں شروع حکومت اسلام کا زمانہ تو ثابت ہو گیا
اب سبب یہی کہ اتفاق جمیع موزنین روم و انگلند مسیحیین بیت المقدس کو مسلمانوں
نے فتح کیا تھا چنانچہ فائدہ صاحب یہی میراں بحق مطبوعہ ششہ ۱۲۸۸ کے صفحہ ۲۸
باب فضلہ میں یہی لکھتے ہیں اور اس کے ساتھ ہجری میں ۷۷ میں بحساب سال قمری
کہ یہی عمل در آمد سل بنیار علیہم السلام اور مصنف مکاشفات کا بھی تھا ۱۲۷۷ برس
تسلط اسلام کو یروسلیم میں گذر چکے ہیں اور پادریا صاحب کی پیش گوئی سے دس
برس زیادہ کی نوبت آگئی اب دیکھیں پادریا صاحب اس قائل سے دنیا میں کیسے
منہ دکھاتے ہیں یا نہیں کیونکہ دو طرح کی مذمت پادریا صاحب کو ادبانی پڑی ہوگی
تو یہ کہ سب لوگ ہنسینگے کہ کیا خوب تفسیر مکاشفات پادریا صاحب لکھی اور دوسرے
یہ کہ پیش گوئی ایسی کی جو کہنے سے دس برس پیشتر ہی باطل ہو چکی تھی اب کئی بات
میں ۱۲۶۰ علف پادریا صاحب ادبانی اور بارہ سو ساٹھ گواہ اپنے دعوے پر لائیں
تب بھی ۱۲۶۰ برس تک لوگ انکی بات کا یقین نہ کریں گے اگر پادریا صاحب حیدر آباد
کہ ۳۶۰ سال میں نے تجویز کیا تھا تو جاہل ہی انہیں قایل کر دینگے کہ جس
کتاب کے تفسیر آپ نے لکھی ہے اسکا مصنف جس قسم کے سال مانتا تھا انکو اسکا

بموجب تفسیر لکھنے کے سوا اور کیا مصنف کے یہ کیونکر ہو سکے کہ مصنف قمری سال کو
 اور کوئی سال نجاتا ہو اور آپ اویس کے قول کی شرح میں اون برسوں کا شمسی یا کچھ
 اور حساب لگائیں تو اس سے ثابت ہوا کہ مصنف کے قول کا آپ کچھ مطلب ہی نہیں
 سمجھے یا مصنف کی عبارت میں آپ نے اصلاح دی یا اونہیں صریح معنوی تخریف کی
 دیکھو مفضل الکتاب مطبوعہ مرزا پور شہنام کے صفحہ ۵۷ میں وہ شہور اور جہانگیر
 مہتمم صاحب جنگی جیو اسی ہوئی میل ردومع رفرنس مطبوعہ مرزا پور تمام ہندوستان میں
 مروج ہے لکھتے ہیں کہ عبرانی لوگوں میں مہینوں کا شمار انگریزوں کے طور پر نہیں مگر قمری
 ہوتا تھا چنانچہ ان کے مہینے باری باری ۲۹ و ۳۰ روز کے ہوتے تھے اسی بیان سے
 ظاہر ہے کہ دینی باتوں میں اون کا صاحب ف قمری سال پر منحصر تھا علاوہ اسکے پادری
 صاحب نے خود چند اقسام جو مقداروں کے بیان کئے اونہیں سے بارہ لکھتے اور چوبیس
 لکھتے سے تو کچھ غرض ہی نہیں ہے کیونکہ گنتوں کے حساب سے ۱۲۴۰ برس کو حلافت
 کیا ہے باقی ہے تین قسم اور جو اپنے فرامی یعنی ایک برس کے برابر اور ہزار برس
 کے برابر اور اس سے بھی بہت زیادہ پس ان تینوں قسموں میں سے پہلی دو مہینوں
 پہلی دو تینوں قسموں کی مانند سمجھا جائیے ہوا اول ہوا آخر یعنی بارہ لاکھ ساٹھ ہزار
 اسی برس کا کوئی نہ کر سکتا یہ تو بہت پرستوں کے حساب سے بھی بڑھ گیا کیونکہ وہ بھی
 دنیا کی مدت لاکھوں برس باقی نہیں جانتے ہیں صرف ایک ہی حساب یعنی ہزار
 ایک برس پور لیا صاحب کی تجویز کے بموجب قبل اعتبار ما اور اس حساب سے دس ہزار
 گزرے ہیں کہ پادری صاحب کا جوٹ بارہ سو ساٹھ دفعہ جانچ کر لوگوں نے معلوم کر لیا
 اس ۱۲۴۰ یوم کا تعین متفرق میانوں کے ساتھ اس کتاب کا کثافات میں بار بار آیا ہے
 دیکھو الا باب ۱۲ اور باب ۱۳ اب فرصت نہیں کہ پادری صاحب کے آئندہ غلطی کو
 مفصل بیان کروں اس لیے مختصر عبارت سے مجھے چارہ نہیں ہے۔

(صفحہ ۷۷) مکاشفات باب کی تفسیر میں پادری صاحب کہتے ہیں کہ شاید یہ دونوں (یعنی حضرت موسیٰ و حضرت ایاس) آدین اور ۴۶۰ دن تک پہر کام کریں جدا دیکھیں کہ وہ حیوان جو اتناہ کنوین ٹکٹا ہے اونے لڑے اور اونکو مار دالے اتنے اقول یہاں پادری صاحب نے کچھ نہ بتایا کہ وہ حیوان کون ہے کیونکہ یہ وہ حیوان نہیں ہے جو ہم نے اور نہ وہ جو زمین سے اور نہ جتنا ذکر مکاشفات باب ۱۱ میں ہے

(صفحہ ۷۷) مکاشفات ۱۱ باب کی تفسیر میں پادری صاحب ملتے ہیں کہ ۱۲ باب سے باہر والے مضمون کو رہتے ہیں اور یہ مضامین پہر اوپر سے شروع ہوئے یعنی پہلی ترتیب تمام ہوئی اب سری ترتیب پہر اوپر ہوتی ہے یہی اقول اپنے مصنف مکاشفات نے جو روایا میں کوئی کتاب مذراہر سے لکھی ہوئی دیکھی تھی اس کے اندر کے مضمون تمام ہوئے اب کے باہر کے مضامین پہر اسی گذشتہ زمانہ سے شروع ہوئے ہیں اور عجیب بات ہے کہ قیامت تک کے حالات بیان کر کے اب پہر دوسری تیسری تیسری سے شروع کیا گیا کہ کتاب مذراہر سے لکھی نہیں ہوتی ہے پہر کتاب زمین کی ترتیب کہی نہیں سنی کہ ابتدا سے قیامت تک کا حال بیان کر کے پہر ابتدا سے شروع کریں اور پادری صاحب کہتے ہیں کہ یہ کتاب مکاشفات وہی کتاب ہے جس کا ذکر باب ۱۱ میں ہے اس کتاب کے اندر والے مضمون کو باہر والے مضمونوں سے کیوں جدا نہیں کر سکتے اور مکاشفات میں کہاں لکھا ہے کہ اندر والے مضمون ہو چکے اب باب سے باہر والے مضامین میں مطلب ہے جب آئندہ تفسیر میں پادری صاحب کی عقل نے کام نہ کیا تب پہر پہلی باتیں بیان کر کے اپنی قائل بنائی۔

(صفحہ ۸۰) مکاشفات ۱۱ باب اور وہ فرزند زینہ جی جو لہری کے حصے سے سب قوموں پر حکومت کریگا اور اسکا لڑکا اور اس کے تخت کے آگے اٹھایا گیا تفسیر یعنی اگرچہ شیطان بہت زور مارے گا تو یہی وہ لڑکا پیدا ہوگا جو زور بہادر ہوگا

اور قوی در مضبوط حکومت کر چکا اور تختِ اکبری کے اگلے درجہ قبولیت کا پادشاہ اس
 پیش گوئی کے بموجب ظہنیں بادشاہ نے بڑی پہلری سی بدو شارب کے - بت پرستی
 کو دمان سے مٹا دیا **اقول** ہر وقت مجھے یاد آتا کہ یہی پادریا صاحب نے
 اپنی کتاب تحقیق الایمان مطبوعہ سنہ ۱۰۸۷ھ میں فرماتے ہیں کہ محمد صاحب کی
 سلطنت کا عرصہ نوے کی مجازی تلوار تھی اسی میں پادریا صاحب کے اس قول مندرجہ
 تحقیق الایمان اور کاشفات ۱۲ باب پر ہم دیکھیں کہ غور کے معلوم کر لیا جائے
 کہ کسے حال سے ان باتوں کو زیادہ مطابقت ہے اور اس کے بعد چوتھی آیت کی تفسیر میں ۱۲۶
 یوم کے بتا دیا پادریا صاحب نے مسیحی جماعت کی طرف منسوب کر کے لکھی ہے وہی
 اسلامی جماعت کی واسطے ہی ہو سکتی ہے ۔

(صفحہ ۸۸) کاشفات ۱۲ باب اور یالیس مہینے تک لڑائی کر نکلا اور یضیاء
 دیکھا اسی **اقول** پادریا صاحب تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ۴۲ مہینے - ۱۲۶۰ یوم یعنی
 ہر سال مظلومیت سے کہ اتنے عرصے تک کلیسا کو دنیا میں دکھادو ہانا اور حیوان سے
 لڑنا ضرور ہے مگر کوئی نہیں جانتا کہ اس تعداد کی ابتدا کب سے ہے اور یوم کی مقدار
 کیا ہے صرف اتنا جانتے ہیں کہ اس تعداد پر انبیاء کے سابق بھی شفق میں آتے
 مگر پادریا صاحب نے یہ کچھ نہ لکھا کہ اس تعداد پر انبیاء کے سابق کے شفق ہونے کے
 دلیل کیا ہے کیا یہ تفسیر پادریا صاحب نے لکھی ہے یا صرف یہ قوفی ظاہر کرنا منظور
 رہا ہے یہی معلوم ہوا کہ جب ۱۲۶۰ یوم کا ذکر بار بار اس کتاب میں آیا ہے
 جب اوس کی خاص عرض کو پادریا صاحب بیان کر سکے بلکہ اس جان سے صاف نہ
 خبر کا بھی قرار کر دیا تو تفسیر کا کیوں حوصلہ کیا ۔

(صفحہ ۹۰) کاشفات ۱۳ باب قتلوار سے قتل کرتا ہے سو سو سال کے تلوار
 ہی سے قتل کیا جاوے اور تفسیر یعنی اوس حیوان کے وسیلے قتلوار تلوار ہی قتل ہونے پر

بل جاو گی الخ اقول رایت میں تو ایک عدد تھو نہ کوئی مگر پادشاه کے فہم پر فریج ہو
اوی ایک خاص خبر آئندہ ہر اتے ہیں۔

(صفحہ ۹۱) مکاشفات باب ۱۱ حیوان کا عدد گن جا کیونکہ وہ انسان عددی اور اس کا عدد ۶۶۶

ہو انتہی تفسیر قوم خیروت۔ پادشاه کے محل ہی دی لوگ فریب تھے کہتے تھے۔ اور پادشاه کے
مخالفوں کو دریافت کر کے ان کو مطیع بناتے قتل کر دیا پادشاه میں باقی ہوتے تھے۔ لہذا ہر
جو پادشاه صادق آتا ہو اسکے عدد ۶۶۶ میں الخ اقول سی بات ۱۳ آیت میں لکھا ہے کہ اسی عدد

کے دکھائیں قدرت ہی گئی (دیکھو ہی تفسیر صفحہ ۹۰) بیٹے خدا اوی خدا۔ یعنی ہر فریاری کیونکہ کوئی
۶۶۶ عدد جو نام پادشاه کے تجویز کیا ہے اسکے سوا ایک وز نام ہی ہے۔ دیکھا جائے ہو ہی پو پو

(صفحہ ۹۰) مکاشفات باب ۱۲ اور اسکے چھ ایک سو اسی عدد آتا اور بولا اگر پادشاه ہوں

وہ بڑا شہر الخ تفسیر اس عہد کے بعد شہر روم جس کا لقب بابلون ہی ہے۔ پادشاه کے دار السلطنت
برباد ہو جاوے گا یہ پیش گوئی اسی پوری نہیں ہوئی الخ اقول کہی سال ہوئی کیا بناہ الخ قوم میں لکھا گیا اور پادشاه
کا حقیقہ بالکل اچھا دیکھو کہ پیش گوئی پوری نہیں ہوئی اس ظاہر کہ اس بات میں وہی خبر صحیحہ کی حضرت امام مہدی علیہ السلام
کے عہد میں شہر پناہ روم کی کبریٰ آواز سے گرائی جائیگی واضح ہو کہ یہ مضمون ۱۸ باب میں ہی ہے۔

(صفحہ ۹۹) مکاشفات باب ۱۳ کے تفسیر میں پادشاه کے ماتے ہیں کہ ہمارا خداوند سچ ہو گا

خدا ہونے والے شہر کے باہر لا گیا اگر کوئی دلی و سکی یہ وکالت کہ اس نے ہمارے لیے اپنی جان ہی قبول

کر لی تو لائق ہے کہ وہ خود شہر کے باہر مارا جاوے انتہی اقول یہ اولیٰ بات ہے کیونکہ جو حضرت سچے کا

کا عقیدہ کہتا ہے چاہے کہ بطریق سنوں بھی مارا جا کر جو اسکے زندہ ہو گا عقیدہ رکھتا ہے چاہے

زندہ ہی۔

(صفحہ ۱۰۱) مکاشفات باب ۱۴ چار جہان الخ اقول خداوند کا مطیع جان بنا لکھو کہ

(صفحہ ۱۰۵) مکاشفات باب ۱۵ کی تفسیر پادشاه کے متوہن کہ وہ اسی ہے اور جیلان پادشاه

چھوٹا ہی محمدی جکا ذکر باب میں آچکا مطلب یہ کہ ان تینوں مضمون کی تفسیر دی ہو لوگ اس کی تفسیر

یہاں پادشاه کے فہم پر فریج ہو گیا ہے۔ لہذا ہر جو پادشاه صادق آتا ہو اسکے عدد ۶۶۶ میں الخ اقول سی بات ۱۳ آیت میں لکھا ہے کہ اسی عدد کے دکھائیں قدرت ہی گئی (دیکھو ہی تفسیر صفحہ ۹۰) بیٹے خدا اوی خدا۔ یعنی ہر فریاری کیونکہ کوئی ۶۶۶ عدد جو نام پادشاه کے تجویز کیا ہے اسکے سوا ایک وز نام ہی ہے۔ دیکھا جائے ہو ہی پو پو (صفحہ ۹۰) مکاشفات باب ۱۲ اور اسکے چھ ایک سو اسی عدد آتا اور بولا اگر پادشاه ہوں وہ بڑا شہر الخ تفسیر اس عہد کے بعد شہر روم جس کا لقب بابلون ہی ہے۔ پادشاه کے دار السلطنت برباد ہو جاوے گا یہ پیش گوئی اسی پوری نہیں ہوئی الخ اقول کہی سال ہوئی کیا بناہ الخ قوم میں لکھا گیا اور پادشاه کا حقیقہ بالکل اچھا دیکھو کہ پیش گوئی پوری نہیں ہوئی اس ظاہر کہ اس بات میں وہی خبر صحیحہ کی حضرت امام مہدی علیہ السلام کے عہد میں شہر پناہ روم کی کبریٰ آواز سے گرائی جائیگی واضح ہو کہ یہ مضمون ۱۸ باب میں ہی ہے۔ (صفحہ ۹۹) مکاشفات باب ۱۳ کے تفسیر میں پادشاه کے ماتے ہیں کہ ہمارا خداوند سچ ہو گا خدا ہونے والے شہر کے باہر لا گیا اگر کوئی دلی و سکی یہ وکالت کہ اس نے ہمارے لیے اپنی جان ہی قبول کر لی تو لائق ہے کہ وہ خود شہر کے باہر مارا جاوے انتہی اقول یہ اولیٰ بات ہے کیونکہ جو حضرت سچے کا کا عقیدہ کہتا ہے چاہے کہ بطریق سنوں بھی مارا جا کر جو اسکے زندہ ہو گا عقیدہ رکھتا ہے چاہے زندہ ہی۔

پس تفسیر ہے کہ یہ صرف عیسائیوں کے حصہ میں ہے جو پس حضرت عیسیٰ کو کفر سے کر کے یا مسلمانوں کو اور نہ صرف
یہ بلکہ حضرت عیسیٰ فرماتے ہیں کہ ہر ایک کے حصہ میں ہے خداوند کی کتاب کی بشارت میں داخل ہو گا مگر وحی سے
آسمانی باپ کی مرضی پر چلتا ہے اور نہ ان ہی کو حصہ ہے کہ یہ کہ خداوند کا دیا جسے تیری ماں سے نبوت نہیں
اور تیرے ماں سے جیسا کہ اہل کتاب ظاہر میں گنہگار اور سو وقت میں اور جسے صاف کہو گا کہ میں مسیح کی تفسیر
دی ہوں مگر وہ میرے پاس سے دور ہو (متی ۲۴ باب ۱۱) تفسیر اسکات میں لکھا ہے کہ یہاں
بادشاہت مراد ہے عورت بنائیں عیسیٰ اور جو بشارت اور کلیسا میں دفر سے ملتی ہو یعنی
بہشت انتہی اور باقی طلب تو کفار صاف ہے یعنی حضرت عیسیٰ کو خداوند خداوند کہنے والے یعنی انہیں
خدا سمجھنے والے نہ دراصل عیسائی ہیں اور نہ بہشت میں داخل ہونے کے ارچہ وہ اور سو وقت میں مگر
کہا ہی خداوند اسی خداوند کیا جسے اسے ماں سے نبوت یعنی وعظ نہیں کیا تب ہی حضرت عیسیٰ کو
صاف کہہ گئے کہ اسے بدکار و میر سے باج سے دور ہو۔

(صفحہ ۱۶۹) مکاتبات باب کی تفسیر میں پادری صاحب فرماتے ہیں کہ صرف شیطان جو کفار
نہ حیوان اور جو انسانی وہ تو قید ہو چکے اب ان کی مخلصی میں ہے اتنے اقول تمام بنی آدم کی مگر یہی
سبب شیطان کی مگر پادری صاحب نے شیطان کو حیوان اور چھوٹی بنی سے شرارت میں کم سمجھا ہے
اوسکی مخلصی اور ان دونوں کی قید کا یقین کر گئے حالانکہ آیت میں کچھ اسکا ذکر نہیں ہے۔

(صفحہ ۱۶۸) مکاتبات ۲۱ باب کی تفسیر میں پادری صاحب لکھتے ہیں کہ یہ شہر مقدس
نیا دوسلم۔ یہ سب انیسواں مضمون بطور مجاز تشبیہ و استعارہ اور کنایہ سے مذکور ہیں ورنہ حقیقت
میں وہ ایک مقدس ملک کی بڑی جماعت ہے اقول مگر آئندہ تیسری آیت میں کہ خدا کا خود اوست
کے ساتھ ہے اگر اس سے جماعت مقدسین مراد تو یہ خیمہ کن و دیو کی ساتھ ہو گا۔

(صفحہ ۱۶۷) مکاتبات ۲۱ باب اور بزرگ شہر یروشلم کو آسمان پر سے خدا کے پاس سے
دیکھا جائے تفسیر میں پیر جے فرشتے نے خدا کے کلیسا کو دیکھا اقول یہی ۲۱ باب میں ہی
دیکھا تھا پیر دوسری بار دیکھنے کی وجہ تو کہ یہی پادری صاحب نے لکھی دیکھی تھا خدا ۱۱ باب

اور باب میں ہے وہ یہی رفع ہو گا اور ایسی اختلافات مکاشفات میں بکثرت ہیں۔

(صفحہ ۱۳۰) مکاشفات ۱۲ باب ۱۳ پورب کو مین دروازے اور کو تین دروازے کو مین کو تین دروازے اور حکیم کو تین دروازے انتہی تقسیم دینا کے ہر جاہر سمت عایت ثلثت نفس بن بن دھارے کلمے ہوسم میں پھر اقول مگر جاہر سمت بن ثلثت تقدس کی عایت کو تین

(صفحہ ۱۳۰) مکاشفات ۲۲ باب آگے اور عابد و گراں دھرم کا راود غنی اور بت پرست اور ہر کوئی جو جوٹ کو جاہل ہے اور بولتا ہے باہر ہے انتہی یہ سیر میں یہ چہ قسم کے لوگ و تقدس شہر میں (یعنی آسمانی رسول یا بہشت میں) داخل ہونے کے خلی نہرست یہ سی اول کتے یعنی گداور لوگ اور بے ایمان اور نفرتی بموجب ۲۱ باب کے ان تین صفتوں والوں کو کشتوں سے تعبیر

کیا ہے۔ دویم جادوگر لوگ سیسوم حرام کا روک چہارم غنی یا پچھت پرست ششم جوٹ بولنے والے انتہی اقول کشتوں سے در خواہے اور نفرتی وغیرہ مراد نہری مگر جادوگر اور غنی اور بت پرست و حرامکار وغیرہ سے کچھ تعبیر نہ کی گئی داہ پادری صاحب۔ مگر اب بھی مطلب

حاصل ہے کہ جب نفرتی وغیرہ کشتوں سے تشبیہ دے گئے تو خود کتے کہا نکات یا وہ نفرت کے لائق ہونگے۔ اللہم اظہار من کل جبار الدنیا والاخرۃ وقلبنا انک انت اسمع علیم

خاتمہ بخاتمہ بالآخر

مولوی سراج الدین طائر پادی صاحب الدین حضرت مکاشفات مولوی قمر الدین برادر بزرگ حضرت موصوف

مولوی سراج الدین صاحب عیسائی مذہب کے کر کے لاسو میں ملان ہونا اخبار کہہ نور لاہور مطبوعہ ۱۲۸۷

صفحہ ۶۰ میں مطبوع ہوتا اور مولوی قمر الدین صاحب عیسائی کا امیرین امیر خدوہ کا مسلمان ہونا کہہ نور لاہور

مطبوعہ ۲۲ جنوری ۱۲۸۷ء نمبر ۲۷ جلد ۲۷ اور پنجابی اخبار لاہور مطبوعہ ۲۲ جنوری ۱۲۸۷ء نمبر ۲۷ جلد ۲۷

نمبر ۲۷ جلد ۲۷ میں مطبوع ہوا چونکہ ان دونوں صاحبوں میں دو نو عیسائی مذہب کے کر کے ملان قبول کیا گیا

ماہی ماہ الدین صاحب فی میں اگر مسلمان ہیں تو مگر وہ نہ ہی ایسی کتاب کہاں تکلیف میں نہ تھا حیدر علی

پانچ مضمون مولوی سید محمد نصرت علی صاحب مخلص قہرہ پورہ پبلشر

پانچ مضمون مولوی سید محمد نصرت علی صاحب مخلص قہرہ پورہ پبلشر

تجربہ الی انجمن اسلامی دینی تمام سید محمد نصرت علی سکرٹری طبع شد



ومن مویات حکمة فقد اوتی خیر اکثیر

المنته مدکر بزبان سید آوان ممید سالنبر اول از رسائل قاسم معلوم که مشتمل بر دو مکتوبات است

مکتوب اول

در جواب شبه بعض فضلاء که در باره عدم مملوکیته فدک در رساله
هدیه اشیمه تحقیق کرده شد بدل اوشان از روایتی واقعی افتاده بود

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین رحه قال قلت یا رسول الله صلی الله علیه وسلم این کان بنا
قل ان خلق خلقه قال کان فی عمارتیم هو انما فوکه هو و خلق عرشه علی المار که در مشکوٰۃ و زیاده
مردی است

تبصیر و تفسیر مولای محمد قاسم صاحبنا فتویٰ بتاریخ پانزدهم ماورج ۱۲۹۲ هجری

و من محبتانی ولی رب الطباع فیه

بسم الله الرحمن الرحيم

حمید و اسطی اوس خدای پاک کی جسنی بنی آدم کو خاک سی شرف المخلوقات بنایا اور جو ہر علم
 و عقل مرحمت فرما کی حمد کائنات سی شرف کیا اور درود نامحدود اوس فضل مخلوقات سی شرف
 و المصلین پر کہ گم گشتگان تہ ضلالت کو بواسطہ نور ہدایت کی راہ مقصود پر لگایا و حسب فرمان
 معجز بیان علم الاولین و الآخرین کی باوجود اسی لقب ہونی کی دین مبین اوسکی فی جلد
 شریع و ادیان پر فضیلت حاصل کی بعد حمد و صلوات کی یہ خادم ازلی محمد متنازل علی مہتمم و مستند
 عبد الزاق بیگ منصرم مطیع محبتانی صلح اللہ حالہما خد متین جلد صاحبان اہل ایمان اسلام
 سوسن کرتی ہیں اگرچہ موافق ارشاد ہدایت بنیاد و جنتیاب عالیہ علی آلہ و اصحابہ الف الف صلوات
 و سلام یہ فہم و کثیر الجہل اس زمانہ اخیر میں علم کا نام ہی باقی ہی جہل کی یہ کثرت ہی کہ عیان
 چہ بیان مگر تاہم فخر الامثال مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مدنیہ فہم
 بعض تصنیفات اپنی نظری گزری کہ جنکی کچھنی سی ایمان تازہ ہوتا ہی تحقیق بیان ترقی
 مضامین سی سلف صاحبین اور علما و محققین کے علم کا سامرہ حاصل ہوتا ہی صدق اللہ صدق و بولہ
 لا ینقصی عجاہ و لا یخلق عن کثرة الذی شک قرآن و حدیث کی دقائق و نکات قیامت تک باقی
 رہنکی لہذا ہمنی نظر خیر خواہی خلائی چہا پنا از کما مناسب باتا کہ ہر شخص کو فائدہ حاصل ہو اور اس
 قدرت خداوندی کو دیکھ کر ہر ایک ایمان کامل ہو اور نام اوس محبوب کارانہ قاسم العلوم
 جو صاحب اس تصنیفات عجیب و غریب سی فائدہ حاصل کریں یہ کو ہی دعای خیر سی یاد کریں

مکتوب اول



در جواب شبیه بعضی فضلا که درباره عدم محکومیت خدا که در رساله
بریه شیعیه تحقیق کرده شد بدل اوشان از روایتی واقعی نقل کرده

بسم الله الرحمن الرحيم

کثرین بجهان بلکه نادان محمد قاسم عفی الله عنه بخدمت سر با عنایت محترم کرم مولوی محمد قاسم عفی الله عنه
ادام الله عنايتکم اول سلام مسنون عرض میکند مقبول باد پس ازان عرض پردازست که منم بپاشتم
این ماه بعضی بد یونند رفته بودم نامه سامی بمیرنده آمد بستم یکم باز آمدم و دیدم که خطوط کثیره الاطراف
در جواب آمده نهاده اند چون همه جواب بطلب بودند و بعضی ازان متضمن تقاضا اول جواب آن پر ختم
و اکنون جواب سامی قلم برداشتم بنام خدا اول مقدمات چند می نگارم اولین مقدمه که گزارش است
اینست که علت ملک همین قبض است و پس ملک جانوران صحرائی و ماهیان دریائی و کاه و سپهر خود
روئیده و آب چاه و دریا و زمین افتاده بطوریکه نه حاکم را با و سر دکاری باشد نه محکوم را از صورتی و
همین قبض می بندد و آنکه بیج قبل القبض ممنوع است و جیش نیز همین است که بیج بملک شتر نمی آید
بیج کدام خیر را کند کفار اگر مالک اموال اهل اسلام با ستیلا تمام میگردد و همین وجه میگردد که قبض
اهل اسلام بر خاست و قبض کفار بجایش جا گرفت و قصدا قاصی اگر نافر می شود و همین وجهی است
که قبض مالک دل چنان بر خاست که باز امید معاودت نماید چه خاصب الربیع یا غیره یا امید
و ادرسی حاکم است چون حاکم خود و مانند باز ملک از که جویند با جمله ملک همین یک قبض است
و آنکه بیج و شتر و میوه و میراث را از موجبات ملک میدانند از سماعت نظر سر سری است اینهمه

عفا الله عنه
الف بایه

اسباب تحصیل فیض اند و قصب سبب ملک بین سبب این تهمته بنام این اسباب نباده شد و در آنکه ملک
 مبنی للمفعول صفت مال است و ملک مبنی للفاعل صفت مالک مگر نمیتواند شد که مال اند در آن که ملک مبنی
 بتمامه مملوک و باز یاده مالکان گردد و محیطه ملک یاده از یک آید آری اگر فرق اصلیه غلبه میان آید باز
 اگر یک شئی با خنساب مملوکیه بدو کس داشته باشد حرجی نیست خود میدانی که همه عالم و عالمان و جمله اهل انوار
 و الارض شهادت آیه و سد ما فی السموات و الارض بحیچ الوجوه مملوک و تعالی ست این نیست که
 کس دیگر و نصف یا کم و بیش شریک و تعالی ست تعالی احدی آن ذلک علو اکبر را که با اینهمه من قومه
 قلیل کثیر اموال ملک داریم و از مملوکات خود میشماریم اگر ما نیز باعتبار ملک همان مرتبه باشیم که خدا تعالی
 مسلم است شریک را غیر متناهی هم جنبه و تعالی خواهند بود و نفوذ بالحد چاره بجز این نیست که ملک از
 ظلال ملک و تعالی چنان باشد که عکس آفتاب در آئینه ظل آفتاب باشد باجمه موصوف بالذات
 بلکه همون وجهه لا شریک است مگر چنانکه آب بهش گرم گردد و آئینه زمین و دیوار و شمع و
 آفتاب منور شوند و باز قدری تقدی آثار ازین اشیا بر ظهور آید و باجهت قائل آن آثار بطاقت
 شوند همین سان حمایه و می العقول بعروض قوه قابضه و محرزه مصدر فیض و احراز میگردد
 و منجمه اسکان شمرده میشوند عرض چنانکه آئینه مصدر تنویر میگردد و لطیف عکس آفتاب نور بدیوار و غیره
 اشیا و میرساند زمین و دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسیده نور عرض که از آفتاب گرفته اندرون
 خانه را قدری منور می گرداند و آب مصدر تسخین میشود و بذریع حرارتیکه از آتش گرفته هر چه در
 می افتد یا بر میریزد گرم میگردد و همچنین بوجه عروض قوه قابضه و محرزه که همان حاصل جمع حصول
 قدرت است بنی آدم نیزه مصدر مالکیت میشوند و اموال املوک میگردد و مانند لیکن پیدا است که عرض
 فقط یک مرتبه و انعکاس ظلال عکس فقط یک دفعه نیست از موصوف بالذات صد تا منزلت صد
 انعکاس از یک پایه نباید دیگر تصور است قمر از آفتاب مستفید است و آئینه از قمر و دیوار از آئینه
 مستفید میگردد و همچنین اگر آئینه های دیگر نیز آیند تقدی و انتقال فیض از آفتاب بی غیر آنهاست
 است غایه مافی الباب هر مرتبه لاحق از مرتبه سابق ضعیف شود چون در ماضی فی نظر کردیم بن

مالک حق خداوند و صده لاشریک و مالکان مجازی یعنی امثال ما و شما یک اسطه بنظر آمد آن کیست مصداق
 لولا که لما خلقت الافلاک حبیب پاک جناب آفتاب عالم حقیقه و سبیل کبری برنخ علیا محمد رسول الله
 صلی الله علیه و سلم چنانکه وقت شب قمر میان آید و برنخ حاذر میان آفتاب زمین و زمینان شود و بسبب
 از نور آفتاب مستفید گردیم و یقین میدانیم که اگر قمر در میان مئی بود این جلوه شب مهتاب عیسی بنی شکست
 ذات پاک محمد صلی الله علیه و سلم اگر میان مئی آمد و این برنخ کبری و سبیل فیوض وجود و دیگر فیوض
 بالامنی شد حقائق ممکنه خصوصاً افراد مؤمنین و مؤمنات پیرایه وجود خارجی در برنیکشیدند و این عالم
 شهادت و امشاده و دیگر دندنا را این تحقیق دقیق سخن است پس عمیق اگر در پی استیجاب آن شوم این
 یکدور ورق نسخه طوالی شود و اگر ره خمار روم شایسته مقصود جلوه نظریاتیم چه کنم گاهی بدلم می آید
 که حواله بر آب حیات و فتوای خدایا بر الناس که درینو لا یطیع صدیقی مطبوع شده و مانیم و گاهی بدلم می آید که
 ره قلم کشایم پس اینش و چربا بصلحت میدوید آن دیدم که قدری مختصر اینجا هم بنویسم بنود و صفات
 شد لولا که جای میفرمایند خاتم النبیین و در جائی ارشاد است البنی ادلی بالمؤمنین من انفسهم معنی خاتم
 النبیین در نظر ظاهر پرستان همین باشد که زمان نبوی صلی الله علیه و سلم آخرت از زمانه نبیا گذشته
 و باز نبی دیگر نخواهد آمد و میدانی که این سخن است که مدعی است در آن ندوی مانجا جملة ما کان محمداً با احد
 من جا کلم این معنی ارجع علاقه که از آن است در اک فرموده فرمودند و لکن رسول الله خاتم النبیین اگر از
 من برسی مخفی نیست که نبوة دیگران مستفاد از حضرت محمدی است صلی الله علیه و سلم و نبوت
 آنحضرت صلی الله علیه و سلم در عالم حساب مستفاد از نبوة دیگران نیست پس چنانکه نور قمر از آفتاب است
 و نور آفتاب از نور دیگر نیست بلکه قصد استفاد احتقار یافت همچنین نبوت دیگران و نبوت نبی آخر الزمان
 باید شناخت صلی الله علیه و سلم و چون اینچنین باشد آمدن نبی دیگر بعد از آن سرور عالم صلی الله علیه و سلم خود
 ممنوع بود بعد طلوع آفتاب تا غروب نور شفق چنانکه حاجت نور کو اکب نور قمر نیست همچنین بعد طلوع
 این آفتاب نبوت تا بقران نور کلام الله که از فیوض است و نور شفق است حاجت نور نبوة دیگران
 نباشد و میدانی که بعد از تعلق کلام ربانی از چنان فانی آمدن قیامت تقدیر یافته و در نه بشر بقای عالم

آن وقت اگر بنی گیر می آمد مصداق نبود چون اینقدر در یافتی خود دست بهشی که بهیله نیا راز در یوز و گران
 در دولت احدیه اند صله علی بن مسلم مکر جمله البنی اولی بالمؤمنین اگر چه شخصیه نیاید یک حکم کلی است چه معلول
 قضیه بعنوان مشتق موضوع وابسته اند از میرقت اینکلام بشنا بدانست که گویند بدانسی که بنی مشتق
 لتعظیم و التکریم اینکلام اگر چه بغرض تعظیم یکس مشارالیه صدور یافته باشد مگر هر که ذوق فهم دارد می شناسد
 که استحقاق تعظیم دین یک کس نیست بلکه هر سید یک باشد استحقاق این تعظیم در دهمین سان اینجا بشنا
 اکنون بشنو که اولی بمعنی اقرب است یا احب یا اولی بالتصرف در میانان ثلثه اگر غفور دیده شود
 با هم بط لازم است اقربیه علت اجبیه و اولو نیز است و بدین سبب جبهیه و اولو نیزه از اقربیه جدا نیفتد مگر
 قصد بر عکس نیست چه این مفهومات ثلثه بی ضم ضمیر خود برین قدر شایده اند که علت کیست معلول کدام
 مگر آن اگر در تعقل متصوره اقربیه مشارالیه اوقتی باشد این محاصل نتوان شد بنا بر علییه حکام مصلحت است
 میتوان گفت که ذات معلول خود بر نسبت ذات معلول هم قریب تر است چه معلول خود تعقل ذات خود
 بی تعقل علت نتوان کرد و چهرش اینست که معلول از یاده ازین تعریف و تشبیح نتوان کرد که اثری است
 از فغان علت نور آفتاب اگر بر زمین افتد و در عرف مادی پوپ گویند اگر بر سندان یاده ازین چه گویند
 اثر آفتاب است یا فیض اوست جواب قل الروح من امر ربه که بر سوال سیلکونک عن الروح ارشاد شد
 از همین قسم است و من عرف نفسه فقد عرف ربه نیز از همین جاست غرض که معلول یک معنی اصناف
 باشد مثل فوقیه و تحتیه که تعقلش بر تعقل علت موقوف باشد اندر مضمهور است اگر معلول خود خواهد خورد
 در یابد اول علت خود را در یابد باز خود را خواهد دریافت چون درین حرکت علمی معلول علت در راه می افتد
 و ذات خود بعد از آن می آید اگر گویند علت اقرب الی المعلول من نفسه مجابا باشد و میدان که درین
 میدان حرکت و گرسوا حرکت علمی و انتقال فکری متصور نیست و این قسم قرب در مبانیات یا موصوفات
 و اوصافیکه مفاد اتصاف آنها قضیه اتفاقیه باشد ممکن نیست در مبانیات بون بعید باشد و در اتفاقیات
 نیز تباین ماهیت و نفس حقیقه می بود اگر چه در محل احد چنان مجتمه شوند که زید و عمرو در مکان واحد
 حدود و اطراف یکی بدیگری چه بنور ساید سان بهم مقفون شوند مگر ماهیه تباین است یکی با دیگری

علاقه ندارد این قسم قریب نیست که صدق اقرب الیه من نفسه یکی به نسبت دیگری باشد اینجا نفس خود قریب
 است بلکه قریب نیز اینجا حکم بعد دارد و العاقل تخفیفه الاشارة اندر مضیورت هر نبی با مومنان با تیره خود
 علاقه معنیه باشد او شان را با ربط معلولیه و سابق دانسته که انبیاء درگاه حضرت صلی الله علیه و سلم همین
 ربط دارند نظر برین انبیاء درگاه همچو آنکه در میان آفتاب اندرون خانه که مقابل آفتاب باشند
 واسطه میباشد ما بین خاتم نبوة و اولاد ائمه خود واسطه هستند و میدانی که وصف نبوة کاملی است از کمال است
 علمی همچو صیقل بجای غضب غیره اوصاف معلومه و معتبره از بالقوه بالفعل مرتبه انبیا از معلومات و غیره
 بالذات تنها نباشد اگر میباشد با قرائن تحریکات سبب انبیا رجوع میباشد اگر باور نداری بنگر و آفتاب
 مستقیم اند مگر این استناره را ضرورت نیست که در دیوار خانه و کاشانه از آنها بهره مند شوند و فایده شمس
 قمر از در افق نخت بالا میکشند درین حرکت هر که مقابل آنها می آید از آنها منور میگردد و هر که
 منی آید میگذرد و همچنین رگی گردیدن شمس قمر استناره مذکور لازم نیست ممکن است که شمس قمر منور باشند
 مگر بسیندگان گاه بسوی آنها نکلند یا در محاق و حجاب باشند غرض تعدی اوصاف یا وقوع
 و صفی گبران اوصاف و محل آن افعال گردیدن که آن اوصاف قابل آن افعال است لازم
 نیست چون ظهور فعلیه منحصر درین دو قسم است و حسب تیم قوه که فاعلی باشد یا مفعولی یعنی فعلیه یا
 یا انفعالی فعلیه نیز منقسم بر همین دو قسم است و فعلیه هر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات است
 لاجرم در نبوة که در انبیاء دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم است مرتبه قوه هم از فیوض
 باشد مگر مرتبه قوه را میدانی که از لوازم ذوات او شان است نه از عوارض مفارقه چه بر نبوة اول ضرورت
 علم است ثانیاً ضرورت همت و اراده و مرتبه قوه این هر دو صفة از لوازم ذاتیه ارواح است نظر برین
 ارتقا و دیگر انبیا شعبها روح پر فوق محمدی صلی الله علیه و سلم هستند و همین طور ارواح امتیان انبیا نیز
 شعبها ارواح او شان و این طرف ارواح این ائمه نیز از فیوض محمدی است صلی الله علیه و سلم اگر فرق
 است همین قدر است که ارواح انبیا پیش خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم بمنزله قمر اند پیش آفتاب
 و ارواح این ائمه بمنزله انوار زمین و دیوار اندرین صورت نور محمدی صلی الله علیه و سلم و جمیع انبیا و مومنان

سابقین لائقین بالنظر و ساری باشد و آن قوه علمیه و عملیه قوه قابضه گویا نسخه مرکب بن و سبط
 است یکی از عطا یا محمدی صلی الله علیه و سلم باشد غرض سرایه مالکیت دیگر اهل ایمان از آن باو شده و بها
 و امین آنسر و عالم صلی الله علیه و سلم و باقی ایمانداران از انبیاء کرام و امتیان همان نسبت است که
 در آفتاب قمر و غیره شایاست که نورشان بالعرض است و مستفاد از آفتاب که نورش بظاهراً و باطناً
 یعنی اینجا نیز کمال علمی و معجزات مالکیت محیط بالذات است و محیط بالعرض میدانی که در صفت
 عوضیه اگر چه بادی النظر از آن معروضات عینی موصوفات بالعرض نمایند لیکن نظر حقیقه شایسته
 تقدیم نوع و گستر آن جمله این قسم اوصاف از آن موصوف بالذات پندارنا بر علی بن ابی طالب
 دیگر انبیاء کرام علیهم السلام و امتیان او شان بهم ملکات این امه در حالت مالکیت و دیگران نیز از
 ملکات آنحضرت صلی الله علیه و سلم باشد اینوقت معنی برتری کبری و وسیله بودن آنحضرت صلی
 علیه و سلم و استحقاق مقام وسیله که در دعا و اذان هستند عار آن بجهان سرور و جهان است
 صلی الله علیه و سلم هم آنکه در آیه و اعلموا انما غنمتم من شئ فان لله حصة و للرسول و للذي القربى و للیة
 در آیه ما افار الله علی سوله من اهل القرى قل لله للرسول و للذي القربى و للیة و ما افار الله علی سوله
 اشاره به برتری آنحضرت صلی الله علیه و سلم در میان خدا و تعالی و مخلوقات فرموده اند و اشعار باین
 کلی او شان بعد خود نموده اند و بر مالکیت عالمه آنحضرت صلی الله علیه و سلم گواهی داده اند چه محقق در قیام
 و هم دانسته بشی که خلافت مشار الیهاد آیه الی جلال فی الارض خلیفه جمیع الوجوه خواهد باعتبار ملک خواه
 باعتبار حکومت اگر نصیب آنحضرت صلی الله علیه و سلم را نصیب در میان خداوند کریم ایشان این خلیفه
 عظیم ایشان فقط و فوق است یکی آنکه کمالات خداوندی جمیع الوجوه و بهیچ بالذات اندامی
 خانه نازد انداز خانه دیگران بدریوزه نیارده و در ذات محمدی صلی الله علیه و سلم اگر چه همه کمال باشند
 مگر همه عطار آن بی نیاز مطلق است دوم آنکه خداوند کریم را از ملکات خود نفی مطلق است همه کمالات
 او تعالی از بی و ادبی و قار الذات و ثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی الله علیه و سلم حاجه ملکات
 خود نمایان نبی صلی الله علیه و سلم ابا انجمه تقدس از خود و نوش جامه تن پوشش چاره نیت نظر برین

باعتبار روح بر فروع حضرت صلی الله علیه و سلم چنانکه از دیگران در مراتب فوقانی بودند معنی روح پاک صلی الله
 علیه و سلم حدیث دیگر واضح بود باعتبار عنصر خاکی در قطعا دیگران اند شاید نظر بر همین دو مرتبه است که جانی
 بقول اعتراف انما انما بشیر ملک ارشاد شد و جانی بر قاطلان ما هذا الا بشیر مثلنا و امثال ملک انکار است
 در مرتبه ملک آن سرور عالم صلی الله علیه و سلم نیز فراموش نکند که در میان ایشان باشد که ملک یکدیگر جسم
 مضاعف یکدیگر باشد غرض چنانکه در مرتبه اولی اجتماع اقتران ملک نبوی صلی الله علیه و سلم با ملک دیگران
 ضرور بود درین مرتبه اجتماع و اقتران متنوع است و در هر یک خایرست درین مرتبه انتفاع و اجتماع مطلق
 و میدانی که یک لقمه در دو شکم نتوان رفت و یک انگور کبیر در دو بدن نتوان پرشید علی هذا القیاس
 منافع دیگر را تصور باید فرمود ازین قدر دانسته بچی که وقف بودن مالی اگر مست با مقابله بین مرتبه
 چه حقیقتی وقف کردن یا بودن مالی همین است که دست از منافع بردارند و حاضر است که باعتبار مرتبه
 فوقانی نظیر منافع از اول نبوی و آنجا خلافت خداوندی درین امر مهم بود که با منافع ضروری کاری نداشته
 و هم حاضر است که ارتفاع ملک در وقف ضرورست در مرتبه تحتانی تصورست باعتبار مرتبه فوقانی
 از انواع ملک همچنان متنوع است که ارتفاع مکلف افندی در نه خلافت اگر از آیهانی جاعل فی الارض
 خلیفه دریافت چگونه بر پا خواهند داشت غرض بیع و شرا و هبه و میراث و وقف نبوی صلی الله علیه و سلم
 همه درین مرتبه باشند سخن چهارم این است که انتساب ملک چندانکه مرتبه فوقانی است مرتبه تحتانی
 بر خا هرست که نور ارض چندانکه انتساب باقیات از اراضی ندارد همچنین ملک او رسول الله صلی
 علیه و سلم را باید پذیرفت ازینجاست که غنائم را با آنکه حقوق غانمان بآن تعلق داشت و قنیه در
 تقسیم آن اختلاف اقوال وینود غارتگران گفتند که تنها از آن ماست و دیگران گفتند که ما را نیز نصیب
 باید کرد و اینطور ارشاد شد لیکن عن الانفال قل الانفال لله و الرسول غرض ازین ارشاد آنست
 که اصل مملوک برای خداست رسول الله صلی الله علیه و سلم شمار درین باره مجال دوم زمان نیست مرجع
 ارشاد شود و بسرا باید نهاده همچنین در حدیث است ما اخذوا له ما اعطی ازین بقیه درین تقسیم که حدیث
 است صاف میوید است که عطا یا خدا تعالی عینی مملوکات نبوی آدم را مملوک خدا تعالی باید نیست

و انساب آنها با و تقالی از دیگران اولی باید پنداشت و رنه باز این ارشاد لغوت چه تغزیه و تکیه
 زوگان مبنی بر همین اولویه انساب است نه غیر بلکه خود در قرآن شریف ارشاد دست مدافعی السموات
 و مافی الارض و ان تبدوا مافی الفسک و تخفوه یا حکم به اعدا این محاسبه قتی بجای خود باشد که انسابی که
 مدافعی السموات از مفهوم شد مسوق بهر و خیال لکان مجازی باشد که خود را مالک اموال تصور کرده
 مستحق صرف جاسجی پنداشته و ظاهر است که اندر ریضوت بنار این رو بر همان اولویه خواهد بود و حق
 و حکم که حله اخذ اموال منیت اموال صلح مبنی بر همان خلافت است که فردا اکل آنجا بخر از زمان بود
 صلی الله علیه و سلم چون توضیح این تفصیل و اگر میخواهد بیاید که قدری دیگر قلم بسایم آیه و ما خلقت الجن و الانس
 الا ليعبدون بران لالت دارد که عرض صلی از خلق انسان عبادت است چنانکه عرض صلی از پند
 کردن آیتش آب مثلاً سوختن و بختن و نورشیدن و سرد کردن و آیه و خلق کلم مافی الارض جمیع این
 و لالت دارد که عرض از پندایش اموال حاجت روائی مبنی آدم است اندر ریضوت این قصد چنان
 که گویند اسپ بهر سواری است و گاه و دانه بهر سپ از هر عاقل که برسی همین خواهد گفت که عرض از گاه
 و دانه همان سواری است و چون نباشد اگر گاه و دانه نهد اسپ جان بدید اینجا نیز همین طور باید پنداشت
 که مافی الارض نیز بهر عبادت است اگر باشد فوق واسطه و عدم واسطه باشد اندر ریضوت خلیفه خدا را
 ضرورت که از او شان بستانند چه و جز اذن اموال عرض معلوم بود چون ناسبان خداوندی هستند که
 مالی خدا بکار خدایمان آید بالضروری باید که از او شان بستانند و دیگران بدیند بلکه اگر خود بر جان کا فرائ
 دست یابند بگیرند که اولنگ لا انعام بل هم اضل عرض چنانکه اسپ که بکار سواری نیاید بابر سپان
 سوار از گاه و دانه بکشد همچنان انسانی که کار عبادت نکند کار عبادان بکند باحکامه کا فرائ بوجه فوت
 عرض معلوم مثل دیگر جانوران گردیدند چنانکه آنها مملوک انسانان اند که فرائ نیز مملوک او شان خواهند
 عرض اخذ مال کفار مبنی برین نکته است که دانستی و میدانی که این داد و ستد تعلوق بدتبه فوقانی دارد
 یعنی بدتبه خلافت چون این سخن چند مهند شد سخن دیگر نیز بیاید شنید استحقاق بدو قسم است
 یکی فاعل معنی دوم مفعول و منفعل مراد از اول نیست که فعل وجودی موجب قبض و مصلی خالی از

قبض دیگران مثل دادن قیمت مبیع یا جابجائی در جهاد که مورد قبض و استیلاست اگر بطریق اولی
و استحقاق مالکیت بدست آرد و غرض از انانی نیست که از مالکان استحقاق تعدی است بدو و چنانچه
قبض انیطره عدم محض است بلکه عدم دیگر از قسم افلاس و مسکنه که دلالت بر عدم مال از برای قسم است
در قرآیه صاحب ساله که بر عدم فراغت کسب معیشت بوجه مشغولی خود بکار ربانی یعنی اداره
دعایات او یا مشغولی قیام خود اشاره میکند بر روی کار آمده گویند صاحبان این اعدام بزبان
اتجار و افاضه از و تعالی و در حاشیه نقصان از حضرت رحمان میکنند باجمعه کی استحقاق قبض
بزرور دیگر استحقاق قبول عطا است باجماع اول موجب مالکیت است چنانچه در مجمع و شر او غنیمت غیر
اسباب تنگ میباشد دوم موجب مالکیت نیست چنانکه از آیه انما الصدقات للفقراء و المساکین
و اضح است استحقاق غنیمت از اول است و استحقاق فی انسانی است چنانچه مفهومات مندرجه است
انما الصدقات و آیه ما افاء الله و آیه و اعلموا انما غنمتم بران دلالت دارد و وجهش همان است که موجب
مالک قبض است و اینجا موجبات قبض منقوض حکم اول نیست که در صورت عدم ادراستحقاق از
کسیکه برگردنش باشد صاحب حق را بگشایش فریاد باشد و ناهنده حقوق گناه حقوق اعب
کردن خود بر دوش نماند و بالعرض آنرا بحقوق المدعیان کند و حکم ثانی نیست که اهل حق را بگشایش
تقاضا نبوده و نه موقع فریاد و داد باشد هر که این حق را داد کند حقوق المدعیان را نماند حقوق
العباد چنانچه تارکان زکوة را میدانی که حقوق المدعیان خود می برند نه حقوق العباد اگر عتبار
تعلق الفغالی این حق زکوة را حق العباد هم گفته باشند و نیز از احکام این استحقاق نیست که
خواه یکی از استحقاق مال حق او کرده شود یا بهمه بتفریق دهد بهمه بهمه از عهد و ادعای غرض می شود
حال زکوة خود میدانی که رسانیدنش به هر فرد فقر و مساکین ضرورت نیست در نه یکی هم ازین
حقوق سبک و دش نشود و بهمه بیک بدشربیک گناه اتلاف حقوق باشند بلکه دین استحقاق اگر
بیک کس هم داده کنند باکی نیست لیکن مال فی اشئدی که هم ازین قسم است چنانچه آیه
لما افاء الله علی رسول من اهل القری فماله للرسول و لذی القربی و المساکین و اهل البیت

که بل از این اولی است و همین سبب او عاطفه در میان نیاورده اند برین مدعا دلالت تام دارد
مفهوم رسول خود بر تقدیر دلالت دارد که فرصت کسب معیشت نیست و مفهوم ذوی القربی نیز
باین وجه که مراد اقربا حضرت نبوی صلی الله علیه و سلم اند و اقربا را بچشم قرابت بطبع اعانت میگرد
خصوصاً فردا کمال ضرورت یا آنکه آنحضرت صلی الله علیه و سلم که بزرگ و لایق خاندان خود بودند
قیمت ایشان بودند و آنحضرت صلی الله علیه و سلم را فرصت نیست دلالت بر همین تهنیتی میکند و آنکه از
آیه اولی و اما افاد الله علی رسولهم فاما و جنتهم علیه من خیل و لار کاب لکن الله یسطر رسد علی من یشاء
و الله علی کل شیء قدير و همی دیگر بخاطر می آید بجای خود نیست بچشم مقدمه گذشته این تسلط نبوی
صلی الله علیه و سلم یعنی بر مالکیت خلافت پس این قبض از مویجات ملک تحتانی بنایدند
و همین است که در آیه انفال یعنی قل لا انفال الله و الرسول الله از آن خود گفتند و دعا گفتند که فعل عام و علام
و نکره تمه فعل موصی و آله او میباشد چیزی جدا گانه نباشد که قبل تقسیم ملک ایشان شمرده شود و اندر
در جمله ما و جنتهم اشاره قطع طمع دیگران باشد و از لکن الله سبط اشاره اثبات ملک خلقت
بنه ملک تحتانی و در معارض آیه بنایه خواهد شد باقی ماند مفهوم تاملی و ماکین و جه ناداری
ایشان خود طاعت هرست همچنین مسافران ایندار که از غریب و تبار و یاران غنوار جدا افتادند و
صرف همه ذرا هم باین هجوم مصارف در تنهایی اگر افلاس ساز نباشد یا ز که باشد چون ازین
فارغ شدیم میگوئیم که حدیث مرفوع که بحواله و اقدی اشاره بان کرده اند اول نزد اکثر محدثین قابل
اعتبار نیست که بمجموعه مضامین ایشان را شمرده اند و آنکه توشیح ایشان کرده اند فقط توشیح ایشان
کرده اند توشیح جمله و آه ایشان نکرده اند تا وقتی که حال جمله و آه معلوم نشود نتوان گفت که این
حدیث ایشان چه حال در صحیح است یا ضعیف بسیاری از روایات آمده حدیث مثل ترمذی باین
و ابو داود و خود بشهادت ایشان ضعیف است تا با و اقدی که بحال قدر ایشان بخوابند رسید
چه رسد آری بعضی احادیث موقوفه متضمن این معنی مضامین از حضرت عمر و بعضی صحاح آمده اند و
نقل آن احادیث میگویم باز کشف شبهه مسطوره میبایم در شکوة در باب فی انجاری و سلم آورده اند

ابن اوس بن احدثان قال قال عمر بن الخطاب ان الله قد خص رسوله صلى الله عليه وسلم من بقى
 بشئ لم يعط احد غيره ثم قرأ ما افاد الله على رسوله منهم الى قوله قد يرزقناك هذه خالصه رسول الله
 صلى الله عليه وسلم متفق على اهل نفقة منتهى من هذا المال ثم ياخذ ما بقى فيجعله محمل الى الله متفق عليه
 وحدثت في غير هذا من اخباري وسلم في مشكوة در جهان باب آورده و عن عمر قال كانت اموال بنى النضير مما
 افاد الله على رسوله عالم لوجف المسلمون عليه بخيل ولا رهاب فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة
 يتفق على اهل نفقة منتهى ثم جعل ما بقى في السلاح والكرامه عباده في سبيل الله متفق عليه زين و حديث
 ظاهر بنان را و هم مالكه معروفه بنبت سرور عالم صلى الله عليه وسلم بدل مى آيد گمانا نظريه مقتدا
 مذكوره انداخته اند ميدانم كه انشاء الله هرگز گرفتار اين دو هم نخواهند شد و لفظ خالصه يا خاصه را كه
 درين دو حديث قبل از نامل مورشانين و هم مى شوند و همدگر سوابق و لواحق اين مفهوم كه درين
 دو حديث مؤيد و هم مذكوره اند محمل بغير خاندان تفصيل اين اجمال آنكه ايراد لفظ قلند و در حق
 ثمانية بدین جانب شيرست كه درين قسم اموال شركت خداوندی زياده ازان است كه در جمله
 اموال از بعض مقدمات در يافته مگر در تعيين حصه خداوندی نظر اهل علم مختلف افتاد و بعضى بدین
 رفقند كه اين اموال ابر شمس حصه تقسيم كرده آيد يكى بنام خداوند عالم دوم بنام سيد الانبياء صلى الله
 وسلم باقى سهام بنام شركيان ديگر حصه هر شريك باو بايد سپرد و حصه خداوندی در بنای كعبه و حجاب
 صرف بايد كرد و گمانا كه نظر بريك بين عقل و تربيت ناسر از نديان تقسيم راضى نشدند كه اندر رخصت
 استحقاق فعلی و انفعالی برابر شد و مالك حقيقى را بر مالكان مجازى فضيلتى و فوقيتى نيز بر آرد از مقدمات
 سابقه و در يافته كه ملك خداوند مالك الملك اصل همه هلاك است و ميدانى كه وجهش بهين اعطاء و عود
 كه در موجبات استحقاق فعلی از غير بالاست چه اگر برود او و هميش نظر كنند عطا زياده از اين باشد كه
 وجود عطا كردن اعطاء و مير و ثمن و اجرت باو نسبتى ندارد و اگر بر قبض نظر افكند بعضى بالا از اين
 كه موصوف بالذات را بر اوصاف ذاتيه خود باشد يك كخط و يك لمح انفصال ممكن نيست تا گويى كه
 از دست او توان بود عرض نيز ديگر موجبات استحقاق فعلی استحقاق فعلی خداوند مالك الملك ميرزا

بعض دیگران بعض خداوندی نسبتی دارند نظیر برین تقسیم مذکور همچنین است چه اگر باعتبار استحقاق
 است همه آنان اولی است و اگر باعتبار استحقاق الفعالی است فعلاً بالذات پس همه میدانند که اولی است
 منزه از ان است بنابراین استحقاق بر عدم غنا و احتیاج است که تصور آن نیز در ان درگاه مقدس از
 محالات است با اینکه اگر در صرف حصه خداوندی در تقسیم بیت الله و دیگر مساجد نظیر انساب بیت
 بجانب اولی است بیل الله عبادت هم بد بخانب سبب است بلکه انساب عبادت بسوی اولی است
 اولی است از انساب بیت الله و مساجد چه نشای این انساب هم همون عبادت افتاده
 اند و منصوصه دیگر شریک کار هم خصوصاً حصه نبوی صلی الله علیه و سلم هم بصرف خداوندی می آید
 چه تفویض مال بعباد بخزن عبادت است چنانکه انست باقی اگر کسی در هوا و هوس خراب
 و تعمیر خانه کعبه مساجد هم احتمالات دیگر موجود اند قصه اقامت نصب تبار زبان جالبیت
 مکان جنت توانان همه شنیده باشند نظیر برین محققان است همه ازان خدا داشتند و لفظ
 برین محل فرد و آورد و تکریر لام علاوه آنکه گفته شد دیگر بجهت این مطلوب میدهند و همین طور
 توسط فلان رسول ما بین علمند لای القوی الخیر بدو معنی بی بردند یکی آنکه از لام الرسول یعنی از لام
 متوسط که بر لفظ رسول است توسط نبوی صلی الله علیه و سلم ما بین خدا و بندگانش بر برزخیه
 کبری و توسط آنحضرت صلی الله علیه و سلم بطوریکه گفته ام پی برده مالکیت خلافت برای آنحضرت
 صلی الله علیه و سلم داشتند بلکه از لفظ رسول نیز اول بهین معنی اشاره یافتند زیرا که آنحضرت
 صلی الله علیه و سلم نائب فرستاده اولی بجانب بندگان است و پیدا است که رسول توسط
 فیما بین مرسل و مرسل الیه ضروری است چنانچه لفظ الطبعی که بر سر این لفظ در مواقع دیگر نهاده
 شرح این مقصود بوجه اتم فرموده و بیک بدالات التزامی بعد از فراغت نبوی صلی الله علیه و سلم
 فتنه شده از استحقاق الفعالی او شان متبینه و خبر دارند چه اطلاق لفظ رسول بهمین گواه
 است که آنحضرت صلی الله علیه و سلم شب روز مصروف این کار بودند و فرصت تحصیل سرمایه
 اقتضا بخواج خود نمیداشتند الغرض این لفظ بدو معنی دلالت دارد بر برزخیه مشار الیه است

میگرداند چه بدالته این لفظ از هر دو طرف محلی سیده می بینیم و میدانی که مفاد برزخیه همین است
 و پس که بهر دو جانب سبقتی داشته باشد و ازین تقریر آن غلبان هم از سینه برآمده باشد که با سماع
 اینکه استحقاق اصناف مندرجه این آیت استحقاق الفعالی است بدلت منظور کرده باشد یعنی
 بهر استحقاق الفعالی اول تحقق مالکان استحقاق فعلی ضرورست و وجه اندفاع این غلبان
 اینست که بایراد لفظ فاعله اشاره به معنی فرموده اند که مستحق فعلی درین اموال خداوند و احوال
 است تو گوئی چنانکه در اوقاف عباد موافق رای امام ابوحنیفه رحصل شی موقوف ملک
 واقف باشد و منافع را تصدق کرده باشند اینجا مالک اصل خدا تعالی خود را در دست است اصناف
 باقیه امصرف منافع مقرر فرموده و اینکه این اصناف مصرف اند نه مصرف اصل مال عاقله
 استحقاق الفعالی چنانکه مستحقان فی یافیه میشود همچنان در مستحقان زکوة هم یافیه میشود و میدانی
 که مستحقان زکوة بلکه مستحقان اوقاف هم پس از اعطاء مالک قدر عطا میگردند و چنانچه همین است که
 در ایراد لفظ فاعله تعبیه فرموده اند غرض اگر بخین نکلند ایراد این لفظ محض سبکی باشد چه اینهم
 نتوان گفت که اوصاف عرضیه اگر بجهتی مضاف بسوی معروض میشود بجهتی مضاف الی الموصوف
 بالذات هم میشوند بدین جهت لفظ فاعله را آورده بجهت بیان مصارف کرده اند زیرا که این لفظ
 خدا تعالی مخصوص باین مال نبود پس چه ضرورت افتاد که در اینجا تخصیص فی خود بیان آوردند
 اگر در جنس ذکر فرموده بودند در غنیمت نیز همین سان ذکر میفرمودند و اگر جمله قل الانفال الله الرسو
 بهر همین غرض بگوشت سامعان رسانیده اند باز ایراد این لفظ در جنس سبکی بود و فیکله هم
 غنائم را از آن خود گفتند جنس حصه از آن است خود از آن اوقاتلی گردید علاوه برین در موضع
 کثیره بارشادات و سدای السموت الارض و شباه ذلک این عقیده را خود مستحکم کرده بودند باین
 اتهام این ذکر موجب توان شد مهنداتقاریر یکدیگر بدیهه اشبع کرده ام نیز انشاء الله برین امر که
 عادل اند نیز بعضی حادثیه هم بر سیاق دیگر آورده اشاره باینهمه خواهم کرد انشاء الله باجماع لفظ
 خاصه خالصه و دیگر الفاظ مثل لم یعط احد او غیره که ظاهر سیما را و هم مذکور بخاطر نشینند از مضافه

نظر مرسری است یا بدست دهم و نه خود میدانی که این الفاظ مخصوص به ملک است و بهر مالکیت
 نیستند تا چار و زار چار باقی عقل را شکسته دبی و دهم مذکور و نه این الفاظ باعتبار معانی مطابقت
 موضوعه بها ازین محل متبادر عالمند و عام را قبل دلالت دلائل مخصوصه بر محل خاص مذکور و درین
 کار کافی است که دهم را از سرش نشاند خود میدانی که خصوص اختصاص خلوص از دو قسم است
 عام و بهر دو قسم ارتباط دارد میتوان گفت که زکوة مخصوص به فقر اوست اما کین غیر هم صفت
 معلومه است اغنیاء را در آن حصی و استحقاقی نیست علی هذا القیاس اموال فی خاص بهر اصناف
 مندرجه آیه ما افاء الله مست اغنیاء را در آن مداخلت نمیرسد چنانچه در جمعه کیلا لیكون دولة
 بین الاغنیاء منکم با نیجانب اشاره فرمودند اکنون تبس مخصوصا باید کرد تا اگر بهم رسند
 فبها و نه این کلام مجمل باشد چه در محل تضاد بیکدم مراد نتوان شد تا عام گفته باطلینان شنید
 مگر چون تلاش مخصوصا کردیم شبهه داده مقدمات گذشته یقین دانستیم که این اختصاص با معنی
 که جناب سرور عالم صلی الله علیه و سلم این ارضی را بهر خود داشته بودند و بیشتر دانسته که در استحقاق
 انفعالی رسانیدن حق بهر هر فرد و هر هر صنف از استحقاق ضرورت نیست بیک فرد هم اگر چه
 بکنند از عهده ادا بدین چون مالکیت خلاف مخصوص با جناب صلی الله علیه و سلم بود تعلیم
 تولیت همه برای او شان باشد حاجت دست نگری دیگران نبود و ازینجا اختیار اخذ صفا ما از
 جنس فی که مایل سنت بهر آنحضرت صلی الله علیه و سلم تجویز فرموده اند موجه دانسته بشنید
 ازین خصوص خلوص دیگر مضامین موده آمیخته معنی ملک بر آوردن قطع نظر از آنکه فراموش
 از معنی مطالبه است مخالف دلائل قطعی است که بعض از آنها در گذشت و بعض را انتفا باید کرد
 یکی از آنها حدیث مالک بن اوس بن الحذثان است که در شکوة از ابو داود آورده و عنه
 قال کان فیما اختبر به عمران قال کانت لرسول الله صلی الله علیه و سلم ثلث صفا یا بنو لیسفیر
 خبیر و فداک فاما بنو لیسفیر فکانت حبا التوابه و اما فداک فکانت حبا لابنا ربیع و اما
 خبیر فخره لرسول الله صلی الله علیه و سلم ثلثة اجزاء خیرین بین المسلمین و جزا نفقة لاهله فاما فضل

لفقه اهل جله بین فقرا المهاجرین رواه ابو داود و حدیثی دیگر از شرح السنه برایت مالک بن
 اوس بن الحذان در مشکوٰۃ آورده عن مالک بن اوس بن الحذان قال قرا عمر بن الخطاب رضی
 عنه انما الصدقات للفقراء و الکاکین حتی یبلغ علیکم حکیم فقال هذه لهؤلاء ثم قرا و علموا انما غنمتم
 من شیء فان صدقتم و لیس رسول حتی ابن السبیل ثم قال هذه لهؤلاء ثم قرا ما فاما بعد علی رسول من
 اهل القری حتی یبلغ للفقراء ثم قرا و الذین جاء و امن بعد هم ثم قال هذه یتوعدت لملکین عامته
 فلهن عشت علیا تبین الراعی و هو بر و حمیر نصیبه منها لم یعرق فیها جبینة رواه فی شرح
 ابن و حدیث را اگر بغور بنگرد آتشکارا می شود که حضرت عمر رضی الله عنه فی این جمله اوقات
 می فهمید حدیث اول صاف است در دلالة این معنی بر چنین معنی وقف را گویند و قطع نظر از این
 وضع و اطلاق خود مفهوم چنین معنی محبوب است بر انقیدر دلالة داد که اصل این اشیا و ملک
 بنوی صلی الله علیه و سلم بودند بلکه همچو قیدیان و محبوبان که بهر چیزی یا بهر دوام کار سرکار
 همچو غلامان ملک جانشانی ناکند این اموال نیز همچو اموال ملک که زیر تصرف بنوی صلی الله
 علیه و سلم بودند نه اینکه ملک حضرت صلی الله علیه و سلم بودند علاوه برین این احتجاج خود بمقابله
 بود که فی فتوح عراق و شام را قسیم کردن میخواستند و همچو غنایم قابل ملک می پنداشتند و این
 احتجاج در جمیع صحابه رضوان الله علیهم اجمعین بود و کسی انکار برین احتجاج نکردند آنوقت نوشتند
 نه از حاضران نه از غایبان بلکه هر که شنید حق را روشن دید و چهل از حق جدا جدا فهمید باقی این
 قول حضرت عمر رضی الله عنه نزد شیعه اگر چه از پایه اعتبار ساقط باشد و گویند که اخبار عمری آنچه
 اعتبار مگر چون بنا را برین تحریر هر دفع الزام و شک اهل سنه است درین حواله چه حجج باینهمه
 تا بیخی یکی از فریقین هم ان شاء الله مخالف این قول نخواهد بود برآمد عسل در آمد بنوی
 صلی الله علیه و سلم همین طور بود باز اگر گویند انقیدر گویند که اموال معلومه وقف نبود ملک
 اگر حضرت رسول الله صلی الله علیه و سلم درین مصداق صرف کرده باشند که احتجاج حدیث ثانی نیز قابل دم
 سنیاست نه شیعه استیجاب آیه فی جمله سلیمان انکار نتوان کرد که اگر آنکه خود مسکوک کلام الله شوند و خداوند علم

همحضرت عمر سراندا که گویند که خدا را چه اعتبار خود با بعد و آنچه در یکی از دو روایات گذشته از حضرت
عمر درباره اعمال بنی‌النضیر چنین گذشته فکانت رسول الله صلی الله علیه وسلم خاصة تفتق علی اهل
نقعة منهم ثم جعل باقی فی السلاح والکراع عدة فی سبیل الله ودرین حدیث ست فاما بنی‌النضیر
حبسوا بانه نقعة اهل بنی‌خزیمه جوار کردند و عارض یکدیگر نیست قبل از افتتاح خیمه نقعه اهل بنی‌النضیر
بنی‌النضیر گرفته باشند بعد افتتاح خیمه بطوریکه مذکور شد کار فرمودند یا آنکه کان مقتضی است
چنینی نیست که گاهی مخالف آن بساحت وجود نیاید بر فعل یکدیگر و بار هم استعمال کن احادیث
و محاورات عرب موجود است بمجمله حدیث کنت اطیب رسول الله صلی الله علیه وسلم للاحرام من حرم
و محله قبل ان یطوف بالبيت که از حضرت عائشه و بخاری فی باب الطیب حبس الاحرام مردی
این واقعه بجز یکبار صورت زبسته چه استعمال طیب قبل طواف معتمرا باالاجماع جائز نیست پس
صحبت حضرت عائشه رضی الله عنها بجز یکبار اعمی حجة الوداع اتفاق ادا حج رسول الله صلی
علیه وسلم را نیستاده با محله فدا و کان استمرار بطور مذکور نیست تا خشنه بدل اهل فہم مانند یا نیز در محاورات
او دو الفاظیکه متجا بله کان موضوع اند و قائل گذشته که بجز یکبار یا دوبار زنده باشند استعمال
می کنیم از در خصوص طلب میراث حضرت علی حضرت عباس که از بعض روایات در زمان حضرت
عمر مفهوم میشود اگر محمول طلب حقیقی داریم گمان جریان میراث در استحقاق الفخالی تولیة
باشد که بدین مالکیت خلافت تعلیق دارد و اگر محمول بر تشبیه طلب تولیة بطلب میراث کنیم
و چه تشبیه آن طلب ل باشد که در زمانه حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه و با حاجت این اشاره
هیچ نسبت باقی ماند اینک صرف در سامان جهاد بکدام حجة بود جهاد از مصادر فی فیت جت است
اینست که لفظ رسول خود کفیل دفع این خلیجان است خرج سفیران و جاسوسان سلاطین را
بلکه که چه قسم می باشد و باز انهم مذکور بود نه اینکه فقط خرج خورد و نوش بدین و باقی را حساب کرده
گیرند سفیر خداوندی و نائب خلیفه او را بر ضرورتیکه در ادب پیام یا اظهار کلام ملک عام پیش آید
همه از خزانه عامه خداوندی بداند و باز نموده البصر رسول نبویند غرض این خرج از بیت المال

باشد و این نیز یکی از شواهد عدم ملک نبوی است بر نسبت اموال معلومه بر تبه سافله با جمله از
 هر یک که بهینم چنان می تراود که اموال فی از ملوکات نبوی صلی الله علیه و سلم بر تبه سافله نبوده اند
 اگر بودند بر تبه فوقانی بودند مگر باحصلش استی که فقط تولیت و اختیار تصرف است متنا
 وقت بصرفی از مصارف مقرره خداوندی استحقاق استحقاق الفعالی صرف باید کرد
 این ضرورت نیست که بهر هر فرد بهر صنف باید رسانید و نه ادای فی باین وجه که بمجموعه مصارف
 والذین جاوا من بعد هم نیز هستند که هنوز باحت وجود قدم نهاده اند کسی چه تواند داد
 خمس از کوه نیز بمجموعه عادی است که ام است که جمله فقرار شرق و غرب ممالکین و غیره ا
 تجسس کرده بجان بجان را دادن میتواند اکنون اگر حدیث واقعی صحیح هم باشد چه چه
 که مفادش شش ازین نباشد اگر فرق باشد بهین قدر باشد که احادیث حضرت عمر رضی
 عنه موقوف اند و آن مرفوع پس گو یا مضمون نیکه رسول الله صلی الله علیه و سلم گفته بودند
 همان مضمون حضرت عمر گفته زیاد و این حاجت طیر نیست مان اگر بطور فرض کنیم
 که معنی خالصه و خاصه این نیست که گفته شد آنوقت ما را جوابی دیگر زبان است گوئیم سنانا
 لفظ خاصه و خالصه و غیره دلالت بر مالکیت فعلی میکنند نه بر استحقاق الفعالی لیکن
 انتساب چنانکه دانستی مرتبه فوقانی کافی است این وقت این جواب از همان قبیل خواهد بود
 یک پس از سوال مندرج جمله سلوک عن الانفال جواب قل الانفال لله و الرسول آمده یعنی
 درباره تقسیم و تعیین حصص اختیار بخدا تعالی و رسول الله صلی الله علیه و سلم است نه دیگران
 همچنین اینجا تقسیم نکردن مال فی را بطور غنیمت بعد جنس باید پنداشت و الله اعلم و این هم
 بگذار در حدیث واقعی تعیین آیت ثانی از روایت فی بغرض جواب حضرت عمر است
 که بعد بر آوردن جنس مثل مال غنیمت تقسیم مال فی میخواستند و حاصل جواب این باشد
 که مصرف این اموال خود خداوند کریم بیان فرمود هم ایمان مرا که بر این غوغه رفته بود
 در آن مصرف یاد نفرموده اگر ذکر کرده فقط مرا ذکر کرده بدین سبب این مال خاص بهر من است

که اطلاق آن بر خاک مال و غیره سوار جناس بر قبیل و کثیر بر ابرست اگر قدری از مال فی برای نخست
صلی الله علیه و سلم باشد آن دم هم این گفتن درست که مال فی برای نخست است صلی الله علیه و سلم
باقی محض آنست که گفته شد یعنی از زندگان غنوه جز نبوی صلی الله علیه و سلم کسی را نمی رسد و اگر
تضمین آیت ثانیه غلط باشد و گویند بجای آیه اولی آیه ثانیه را کاتب یا مصنف بخلط آورده میگویند نیز
همین راه میرسیم آیت اولی دلالت بر مالکیت خلافت میکند و میدانی که درین مالکیت کسی یا کثیر
و سیم آنسر و صلی الله علیه و سلم نبود اندر منصوره ارشاد نبوی صلی الله علیه و سلم باین اختصاص
اشاره بآن باشد که دیگر را در تقسیم این اموال داخل نیست مالک این اشیا از اصل منم و این از
همان قبیل باشد که در آیه قل الانفال صد و الرسول شنیده پس چنانکه انجا بعد این ارشاد
بآنزال آیت و اعلموا انما غنمتم من شی فان خمسہ للرسول و للقری مقسم انفال بیان فرمود
یعنی ارشاد شد که خمس جدا ساخته بآن مذکور باید داد و بدست باقی اخصاص از بعد اشاره
تذکره پنجاطمین غنمتم شد همچنین در اموال فی پس از ارشاد مذکور که از حدیث مذکور دریا
و از اشاره آیه اولی از دو آیه فی بشناختی بآنزال آیه ثانیه فی تقسیم اموال فی بیان فرمود
الغرض موجب ملک قبض است بطور استحقاق فعلی در مرتبه تحتانی نه خود رسول الله صلی
علیه و سلم را به نسبت اموال فی حاصل بودند و دیگران را در مرتبه فوقانی قبض و ملک
استحقاق فعلی آنسر و عالم صلی الله علیه و سلم همه مسلم مگر در آن مرتبه بیع و شرا و همه میراث
و غیره تصرفات و حقوق تصرفات را راسا فی نیست

و الله اعلم و علمه اتم

ممت

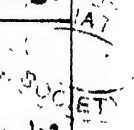


مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین

قال قلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه قال كان في عاء مائه هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء

کدر مشکوه از ترمذی مروی است



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الملك يوم الدين بعدلوه وسلام على سيد المرسلين محمد وآله وصحبه أجمعين
اما بعد فيحكا به بلكه ناكاره محمد قاسم غفر الله له ونوره وشرعيه بخيرت سر با به كبريت عزيزم موك
محي الدين احمد خان جلد الله كما يشاء رسل السلام سنون ما نجا رست كدو بار يام جناب نقب سبب
بمقتي حسين احمد صاحب باره تحرير شرح حدیث ابی رزین قال قلت يا رسول الله اين كان ربنا قبل
ان يخلق خلقه قال كان بنه عمار مائه هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء كدره شكوه شريف از
ترمذی آورده هذير ليه خط الغرير مگو شتم ريد و سري عروفتحام كرويد گر چون ازين كوچه ناكاره بدوم
اول ما به بجز خموشی چاره ندیدم چون مكر با تظا جناب مفتی صاحب لاله الله وادام الله بركاته عجا
كردند سر خالبت برانور بدوم وحيران بودم چه كنتم اگر بنويسيم چه بنويسيم و اگر بپلور نم اين رشته نياز هيك
بر هم نرم مگر چو شمع ام را از اطاعت بخند و مان چاره نیست رو بسوی عالم الغيب بشباهه كرده قلم بست
گرفتم و بنام آن خداوند منفيض الخیر و المحو و نقش بندي خيال لافي كذا را انظر بلم ريزند و دين اوراق
آغاز نهادم مگر مطابق ايام حضرت عارف بالله مولانا جامی قدس الله سره الغرير و حضرت راسخ فی العلم
جناب شاه عبدالغفر رحمة الله عليه فخری نصيب نه خود ميدانم كه زمين را رسا من كجا و اشارات
عالمیه قاتات اين و دو عالم مقام كجا بظا بر همین است كه آن مضامين دور و دوازده خوش خيال امين بنو
نيامده باشند اندر نصيحت بخير اين گذارش كه چاك فرمانيد و اين در مانده دور از راه افتاده در بجا

و انتقام بر ایمان و گیرند و بگویند که گذارش کنم چون مقتضای این بی ذریعه تمهید است از انجا که است
 آوردن سخت مشکل است بخوانیم که مقدمه چند پیش از عرض مطلب عرض کنم پس اولین سخن که در نظر گذار
 است این است که در آیات متشابهات و احادیث متشابهه همچو نادانان انبیا دیگر سخن گفته فارغ
 نشینیم این طمیان خاطر وقتی می باید که دهن نارسا را بکاران آنا بان مقامات و وطن فریفته
 این وقت که انحناف حقایق را ساهانی نداده اند اگر می سرزد احتمال وطن و تخلف می سرزد و آری بیست
 و سلامت فن حقایق را بهر طور محوطه و شستن ضروری است پس بر احتمالیکه درست آید و مخالف بیست
 و سلامت این فن نباشد اگر بهر اعتقاد و جزم و طمیان خاطر کافی نیست باری بهر ملاحظه طاعت
 بکار آمدنی است و سر این سخن این است که متشابهات و امتشابهات از آن گفته اند که حق مشبه
 با باطل و احتمال مقصود و شنبه غیر مقصود میگردد و آنکه آیتی را بابت دیگر حدیثی را حدیثی دیگر تفسیر
 نماید کرده اند و نظیرین با هم و اگر متشابه و متناظر باشند اگر اول است مثالش بدالیه فوق آید هم یا
 الرحمن علی الرحمن است و هم حدیث مشار الیهها است چه این همه لخصوص مشابیه ذات و صفات
 و تجلیات خداوندی بذات و صفات و جوارح بنی آدم و دیگر حیوانات دلالت و اندو و بدالالت
 لیس کشنده نمی و بهر هیچ وجه و هم شبهات و دلائل عقلیه و مسلمات است که درین چنین امور بجز مشابیه
 اسمی شتبا همی و در نیست و اگر تانی است مثالش آیه او قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض
 خلیفه و آیه و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم یا آیه و اذ اخذ لدیشاق البینین لما اتکم من کتاب حکمت
 ثم جاکم رسول مصدق لما کمتمون من بر تفسیر و آیه و اما کان محمد اباحدن جاکم و لکن رسول الله
 و خاتم النبیین است آیه اولی تفسیر آیه ثانی و ثانی نبخلة مقتضیات اولی مویات اوست یعنی چنان
 درین مجله احتمال سجدی حضرت آدم علیه السلام نیز موجب و موهودان بود بآیه اولی دفع این هم
 فرمودند و اشاره به نیابت و عبودیت بالعرض که همانا مفاد قبل باشد نمود و با مجله خلافت مقتضی آن است
 که بهر شیون نسیب و مستخلف حسب لیاقت و خلیفه در آیند و این عبودیت مویان است و عبودیت
 باعتبار نفس مفهومی عام بود و عبودیت ذاتی باشد یا عرضی خلافت بحمل بالعرض فرود آورد و همچنین خدیشنا

انبیا و شایران است که انبیا علیهم السلام بحضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم روی نیاز سعی باید و در
 گرجش معلوم نبوی و مضمون خاتم النبیین از امور جگر داند و مضمون خاتم النبیین نظر بظاهر الفاظ و جز
 اخبار و مفاواید و از اخذ تفسیر متناهی النبیین احتمال مخالف مقصود را از میان برداشت مگر هر چه با ادب
 آیات متشابهات و احادیث متشابهه مخطوط و مرآت الاقدام باشند نتوان گفت که امثال ما
 نامکاران تا بحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم و گوهر کنون معانی را بجلوه گاه تفسیر کشیدیم که این
 منصب همچو آیات و احادیث جز انبیا کریم علیهم السلام یا رسلان فی العلم از اتباع او شان
 کرامت نفرموده اند از آری گاه باشد که کودک ناوان بخلط برده نیتیری بدین سبب تفسیر علم
 و جز انبیا کریم علیهم السلام یا رسلان فی العلم همه عوام اند و در عقاید و باخیزم و طینان قلبی نباشد اما
 پس از آنکه سلامت عقاید و بدیهیات این فن احوط داشته باشند دفع او کام طامعان و سوات
 نگفته به اقرین هم اقوال متصور است سخن ویم انیک عالم غیب شهادت را با همچنان مطابق یکدیگر باید
 پنداشت که روح و بدن مطابق یکدیگر می بینیم یعنی هر کما لیکد از قوت باصره و سامعه انظر مستوفی
 و صحت جمالی انظر فخر چشم و گوش بطهور آید مگر چنانکه قوت باصره و سامعه را بر چشم و گوش ظاهری
 قیاس نتوان کرد بلکه همان سان تفاوت خاک و عالم پاک است که جسم و روح بود همچنان کمالات
 عالم غیب با جمالی عالم شهادت نباید پیود و جز آنکه سببی تصور نباید فرمود باجمالی غیب با برتری
 دیگر است همان و افتابی دیگر است که ازل فهم ازین مثال که مثال مدخود فهمید باشند که چنانکه
 حقایق کمالات انسانی همان اوصاف روحانی است و این اعضاء جسمانی را بوجه و وضع ظهور
 همان کمالات مجازا و بالعرض سمع و بصر نام نهاده ایم همچنان و کمالات متعالی عالم غیب با جمالی
 حقیقت انظر است و انظر طرف پر توه همان حقیقت سر ما به این اطلاق مجازی و عرضی است نه
 انیک حقیقت این است که انظر طرف دید و دانسته ایم و انظر مجاز چنانکه در خیال اکثر انبیا و روزگار
 جاگزین باشد سخن سویم انیک عکس آفتاب که در آینه افتد و همچنین هر چه انچنین باشد عین آفتاب نتوان
 گفت که انیکه شکل همان است و نور همان عرض در مرتبه شکل حد است اگر باشد و شکل تعد و باشد

و نه اگر در هر دو مرتبه تقدیر و تباين بود عکس با اصل خود چه علاقه بود و بانه بکدام وجه اصل خود را
 و بدو بران لالت کند حکایت آن باشد تفصیل این اجمال بقدر ضرورت انشاء الله و در اوراق
 آینده بلا حظه خواهد آمد اینجا فقط اینقدر یاد کردن باید که در مریا و مناظر و مناظر هر حصول مری و مناظر
 و ظاهر نبات خود باشد نه بشجر خود مگر حصول تشکلی در مریا نباشد آری اشکال این سیر بلا حرکت است
 پس خود آفتاب بمنه سر و مش شکل معلوم از رونق افروزی خانه آئینه عاری باشد تشکلی خود را که منصب
 رویت مواقع غلست آبادان تحقق دارد و نه کند با همه که با می خود از تنویر و فاضله حرارت سید برگ
 باشد و فرق شدت و ضعف باشد لیکن نسبت عکس بین د آسمان اگر بینند بلا تفاوت همان شدت و
 قوت است که اصل آفتاب در نور افشانی و تنویر اصل آسمان زمین بود و ما این پرتوه عکس انتخابیم
 نهاده میگوئیم که شاید کبیر المقدار عظیم نشان همچو آفتاب است و زمین و همان که عظمت مقدار سیر
 از این اجسام عظام محتاج بیان نیست در آئینه بتجلی نشود که مقدار اگر دارد و پس صغیر دارد و شانی اگر
 دارد و پس حقیر در قیام و قرار خود محتاج زمین یا همان و غیره اجسام عظام و از سر که خواهی پرس که این تشکلی
 را در آئینه خواهد گفت و این طرف آن قرار خواهد داد و نظر باین طلسم که آئینه باین کوتاهی عرض و طول
 و این کمی غنایست چه قسم اجسام عظام را در آغوش دارد و با اینهمه اگر دوست به پشت آئینه برین می
 و شانی و انری از آن مسحت و آن تجلیات نمی یابیم خود بخود اعتراف باین امر لازم است که احاطه
 آب غیره را مثلاً با احاطه آئینه که با تجلیات اجسام عظام دارد بخواند که سبب شکر نمی نیست در احاطه
 متبادره که در ظروف و ظروفات جسمانی باشد ضرورت است که ظرف از ظرف عظمی و اوسع بود
 و در احاطه تجلیات بسا اوقات تصدیا العکس باشد احاطه جسمانی که اجسام را با هم و اگر باشد ضرورت
 اگر اگر جسمی احاطه بشیر بخیر و اگر بود آنرا بگذارد و در ظرف خود را و در احاطه تجلیات تشکلی از حقیقی
 و مکان اتی خود ضرورت نیست در احاطه متبادره و وقت احاطه ظروف محیط ظرف نهان شد و در احاطه
 تجلیات ممکن است که یکوجه متجلی و طایفه محیط جلوه گاه و مظهر خود هم بودند یعنی که اگر کسی از شش آئینه
 ساخته در وسط مکانی گذارد نه جهت سه آن مکان در آن کعب جلوه خواهد نمود و آن کعب بطریقی

اشاره کرده ام محیط آن طوری که گفته گذر این همه اصل آن مکان آن کعبه اگر بپذیریم محاطه بالعکس است
 مکان محیط است و کعبه کور محاط بخمین در اعطای متبادره متقار محاط فی محیط اعلی جزو من محیط
 باشد اما بکس نتوان گفت از دیوانه گرفته تا عاقلان بپذیرید همه را درین قضیه اتفاق است اما
 در اعطای تعلی چنانکه اعطای طرفین باعتبارین مختلفین باشد ممکن است که اصل تعلی و ظاهر اگر محیط
 جلوه گاه و ظاهر معلوم و مدبر محاطات باشد تا در مرتبه تعلی ظهور متقار و جلوه گاه و مظهر یا جلوه گاه
 و مظهر بود همین کعبه مکان این نظر خیالی بگذارد بین که اصل مکان کعبه هم دیگر اثبات البیت
 محیط و شکل است اما در مرتبه تعلی بمقدار فاصله باین تعلی و آئینه در باطن آئینه استقرار دارد و
 و جسم انسانی که همان مظهر آثار روحانی است چه چایات جسم طفیل روح است نه بالذات استقرار روح بر
 عضو خاص است دل آگویی که مضبوط صوری است یا دماغ را دانی که تعلیمی است منجر به این همه اعطای
 روحانی همانسان بجموع خود است نتوان گفت که در صورت استقرار روح بر دماغ یا دل اعضا و دیگر
 از اعطای روحانی بدر رفتند و ناشاد و کلا چون جمیع اجتماعات تقسیم اعطای عام متقار مضبوط خاص در
 موطن خاص جمیع طرفین بود هر که فهم حقیقت شناس از خود فهمیده باشد که اگر محیط و محاط متقار و متقار
 علیه یا متقار فیه و در او قسم جسم باشد اجتماع اعطای عام و متقار خاص منتفع باشد و اگر یکی هم ازین قید
 جسمیت رگسته یا بیشتر بدون این اعطای شسته است مورد انجمن نیز گویایمی توان شد چنانچه از
 اشکاء و موفل این قصد بوضع پیوسته باشد روح انسانی خود را بیشتر یا بعید جسمیت نداده و کلا قلب
 اگر چه عقیده باین قید در عالم اول بود چه حقیقتش همان شکل و صورت و قد و قامت است که موقوف این همه
 آرایش بود و در عالم تعلی بدون ازین محسوس دید و با ازین زنجیر کشید چون تنزیه ان خداوند پاک که تنزیه
 روح و عکس آن خاب هم نمونداست از ان مدارج غیر متناهیه فزون تر است اسکان تقسیم جمیع ارجاء
 چگونه نمیزد که منتفع باشد آری بیشتر گفته ام که حقایق عالم غیب با حقایق عالم شهادت جزا شتر که
 اسمی مشابه گیتی نیست این سخن را بهر حال موقوف باید داشت و در سرحد وجود عالم غیب است و در مطن بطون
 و این عالم مکان که شهادت و ظهور آن باشد این تفاوت الموقوف داشته بلا تا مل ثبوت اوصاف و قوت

که در عالم امکان باشد و میکنیم در وطن موجب حکم باید فرموده هیچ اندیشه نباید کرد که بنا بر این قسم از دنیا
 همان قیاس یکی بر دیگر بود چون آن نیست اینهم چه باشد و چون باشد که خود در عالم بوجه تفاوت ظهور
 و بطون و الایش و تنزه با این اشتراک هیچ اشتراک نیست مکان زمان هر دو محیط مظهر و ذات خود باشند
 مگر احاطه یکی را با احاطه دیگر قیاس نتوان کرد و آنجا احد از زمان همه کون مکان عالم مکان را در میگیرد
 دیدنی که این نیز یکی از مکان توقع نتوان داشت اینجا وسعت مکان بعد از وسعت کین با چنین
 روح محیط بدن است و عقل و ذهن محیط معلومات و وجود محیط موجودات خط است بر این خط سنجیده
 محیط سطح باشد و چنین سطح محیط جسم مگر مویله است که احاطه هر یکی بر یک دیگر است ازین بختمال
 پی به تفاوت دیگر اوصاف توان برد و خیال هر دو اصل حصر را بدل حکم توان بست چون ازین صفت
 معروضه فرغت یافتیم وقت آن است که اصل مطلب نیز سر را بر ما بماند اگر گویند مگر پیشتر گفته ام
 که غیر یک ابروی و ابی و دیگر است آسمان آفتابی و دیگر است زمین عالم اگر ابر این است که زیر آسمان بالا
 زمین است در عالم غیب بطون که در وطن موجب است آن وجود منسبط را با یکت که زیر مرتبه ذات است
 که منبج صفات فاعلات باشد و بالا مرتبه منفعلات احی ممکنات است هر صفتی وجودی که باشد لازم
 ذات اوست و هر حقیقتی عدمی که مینی یکی از آنرا اوست چنانکه نشو و نما و نباتات با نیزش بریش این
 ابر است نمایش همه کائنات با و نیزش منزل آن بر خیرات و برکات و چون باشد الوجود خیر کای چنانکه
 اولین همان نباتات این ابر باران است همچنان اولین سامان کائنات این وجود است که بان
 اشاره کرده ام چه صادر اول محول است و همه صادرات از اتباع او و از اینجا است که هر صفت و محقق
 خود بهر موضوع محتاج وجود موضوع است نه برعکس اگر صفتی دیگر صادر اول بود می بین تقه شکست منقلب
 گردیدی اندرین صورت اگر وجود را ملزوم صفات وجودی را لازم ذات او خوانیم بجا باشد مگر آنکه
 عقل با یک بین داشته باشد خود نداشته باشد که وصف صادر بهر تخیل موصوف مطلوب است فی ملک
 حد و خود را نقد در دالات دارد که موصوف محدث اوصاف است اندر ضرورت موصوف در کمال
 خود محتاج اوصاف ذاتیه و لوازم ذات خود نباشد اگر می و صاف لوازم ذات در تحقق خود محتاج

موصوف باشند نظر برین اگر اوصاف را بحیثیت اطلاق و تجرید زیر نظر کشند همه را در مرتبه ذات ثبات
 ضروری است و اگر بحیثیت تنزل وضعی که در مرتبه وضعی بود لحاظ کنیم سلب آن از مرتبه ذات لازم
 شرح این محاذی بسط بخوابد در کلیات مشکله مراتب سافده و متوسطه مابین دو عدم باشند یکی عدم
 فوقانی و دوم عدم تحتانی از آن انقضاست و عدم فوقانی از دلائل کمال مثلا نور اضطر
 که مکتب از آفتاب و دود عرف ما از دهبوب گویند و عدم دارد یکی تحتانی که در ذات نیست چه
 نتوان گفت که زمین در مرتبه ذات این نور دارد و دوم عدم فوقانی که در مراتب عالیة نوعی شعاع
 مستطیل و آن نور طاصق که مجرم آفتاب بود و اقرار آن ضروریست همه دانند که اطلاق دهبوب
 بر آن مراتب غلط است پس چنانکه عدم تحتانی بر نقص زمین دلالت دارد و همچنین عدم فوقانی بر کمال
 شعاع و نور طاصق آفتاب است پس مگر اینجا دانسته باشند که اطلاق علم قدرت و غیره صفات تا
 همان مراتب رویت که موصوف بعد و را باشد و چنانکه وضع اینها بر این مراتب است اطلاق
 آن در مراتب فوقانی هم چنان ممنوع باشد که در مراتب تحتانی غرض چنانکه دهبوب شعاع را مرتبه است
 معین همان از مراتب عالیة و سافده حتی که نه اطلاق بر مراتب عالیة درست است نه بر مراتب سافده
 همچنان صفات معلومه را تصور باید کرد چنانکه نورانیت که اصل کمال دهبوب شعاع است و مرتبه عالیة
 بر وجه اتم موجود است همچنین موجود تحقق که اصل این صفات است چنانچه صفات وجودی بودن آنها
 خود بر این قدر نشانده است و در مرتبه عالی از مراتب آنها که همان مرتبه ذات باشد بوجه اتم باشد
 از اینجا خوش فحشی نگارند باید دید و همیشه در صورت اقرار مرتبه دیگر از مرتبه ذات لازم می آید حتی بخيال
 و اذ نام عوام اینک میگذاشتند که اگر مرتبه صفات هم تجرید کرد شود خلوات از صفات کمال لازم
 خواهد آمد از دل منافع باید فهمید چه عدم صفات فوقانی صورت نقص نیست این هم ماست از آن است
 که عدم فوقانی را بر عدم تحتانی قیاس کرده اند انقصه مرتبه بعد و را کمالات ذات نیست بلکه اگر این
 مرتبه را بر ذات ثابت کنند از مرتبه علیا را دور افروند آورده باشند غرض چنانکه مراتب سافده از صفات
 بحساب آنها بخلاف ناقص نموده اند و همچنین مرتبه صفات را بخلاف مرتبه ذات بخلاف ناقص باید فهمید و نیز

نباید گفت که مرتبه صفات به تکمیل مرتبه ذات و جبر نقصان آن مطلوب است که اندرین صورت خلوص
 از فرض خود لازم آید و میدانی که کمال ذات بالاتر از کمال صفات است و اصل کمال صفات خالی
 از آن البته مرتبه صدور اگر مطلوب است به تکمیل و کمال کائنات یعنی ممکنات مطلوب است و چون
 نباشد خود تحقق و وجود ممکنات مستعار و بالعرض است تا بصفات آنها چه رسد اگر مرتبه صدور بسیار
 نبود و تحقق ممکنات اصورت اگر بآیند بنا بر عرض و صفات معروض همه بر صدور لازم ذات
 از فرض و مرتبه است اگر شال مطلوب است قصد عرض نور بر زمین از آفتاب و کیفیت عرض حرارت بر آب
 از آتش همچنین دیگر عوارض معروضات باید دید که در جمله عوارض معروضات یک مرتبه متوسط
 مابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض که معروض باشد موجود است مگر ظاهر است که آن مرتبه
 مرتبه صدور است که از موصوف بالذات صادر شده تا مبعوض میرسد اگر این مرتبه یعنی شتبه خارج
 و حرارت خارج در میان نباشد عرض نور بر زمین و حرارت بر آب ممکن نباشد نظیرین این مرتبه
 اگر برزم متوسط خواهیم بجایست ازین تقریر بدیل دیگر رجعت قول تکلیف تنبیه شده باشند مگر ظاهر است
 که در صورت عرضی بودن تحقق و وجود ممکنات اقرا صدور وجود از مبداء ضروریست و به نظر است
 که وجود ممکنات بالعرض است نه بالذات و نه اگر وجود آنها بالذات بودی این عدم سابق و لاحق
 چه معنی و آتی چه لوازم ذات را الهکاک نباشد با جمله هر صفتی و حقیقتی که در ممکنات اقرا کنند اقرا
 صدور آن از ذات باری خیر است ضروریست چه اینجا همه بالعرض است و هر موصوف بالعرض وجود
 موصوف بالذات اول ضروریست بیقین میدانیم که وجود ممکنات از دیگر صفات آنها سبق است و این
 که وجود موضوع به نسبت محمول یعنی به نسبت صفت به موصوف وجود موصوف ضروریست و نظیر
 یقین باید گفت که صدور وجود نیز از انظار پیشتر از صدور دیگر اوصاف است و نظیرین اگر این
 وجود را که مایل ممکنات را بر ما فر گرفته صادر اول یا وجود منبسط خواهیم بجای باشد لیکن این خیال
 که اطلاق عمومی وجود به جمیع الوجوه است و علی الاطلاق و اطلاق دیگر صفات اضافی نه علی الاطلاق
 چنانکه از افشاء مبدء روشن می شود و اقرا در امر ضروریست یکی آنکه این صفت وجود از دیگر صفات

که بزرگ است دیگر آنکه انوار وجودی بی کیفیت و بی رنگ باشند و انوار دیگر صفات کیفیت و ملون تر
 این معانی تفصیل این اجمال آنکه سوامی وجود هر صفتی را که گیرند بالار آن عامی باشد دیگر اگر نبود همین
 وجود بود و مگر وجود را باید دید که زیر صفتی عامتر آن وجود سر نیاز خم نموده خود بدیسی است که بالار وجود
 در مرتبه نبوت و تحقق واقعی حقیقی نیست که نه محتاج اعتبار معتبر بود و نه دست مگر از شرح شریع
 و انیکه مفهوم را مثلاً عامتر از وجود و عدم می فهمند از حقائق اعتباریه و انتزاعیه است نه واقعیه پنج
 مفهومیت خود گواه این بیان است اندرین صورت وجود را در جبهتی حدی و پایانی نباشد و نه
 اقرار عامی بالار و اندر آنم آید چه تحدید چیزی خود است و اندر آنرا خواهد بود نه تعقل متحد و کافعال
 نیست و با جابلان کار نداریم غرض تحدید و تعیین و تخصیص از آثار خصوص است که در تحقق خود بهمی
 چنان است و مگر دارد که فوق یا تحت یا تحت با فوق و سوامی این هر دو دیگر اضافیات باشد
 خود آری صفات دیگر اگر در جبهتی غیر متناهی باشند و جبهتی متناهی نیز در این بدانند که دراز و غیر
 متناهی الساقین بجانب راست و جنب ساقین متناهی است و بجانب قاعده لاتناهی و وجه این تناسلی
 و لاتناهی باعتبار این متغیضین خود ازین تقریر واضح شده باشد چه دخل دیگر صفات زیر وجود
 که جانب راست و غیر مخروط صفات است شاید برین است که درین جانب تناسلی است و خصوصیات
 ازین دلیل آن است که در هر یک از خود... کم از کم صفت دیگر هم دارند و نه خصوص که آنها قطع
 وسیع باشد چگونه صورت بنداری اگر بجانب عرض که جهت سافل و طرف قاعده ان مخروط
 است بنگرند نظر باین لاتناهی که در هیچ کلی که صفتی از اوصاف باشد و افراد ان عروضات
 ان افراد مقدره را حدی و پایانی نیست بلاتناهی بر جانب پی می بریم و هم وجه شبه صفات
 حاصل از وجود برادیم می دریا هم چه دراز و نیز همین طوری باشد که گنجایش افزایش و لاتناهی نقطه
 یکجانب یعنی جانب قاعده باشد نه در جهات دیگر و پدید است که سوامی او هیچ کلی از تکمال در خود
 افزایش و لاتناهی در هیچ جانب نباشد المقصد وجود جمیع الوجوه و علی العموم و علی الاطلاق عام
 است و صفات دیگر اگر یک جهت عام اند و جهت دیگر خاص نیز باشند نظیرین در غیر این است

باید که از دیگر اشکات آنرا تمیز دهد و بدو پدید است که ممیزات از اقسام کیفیت باشند و چشم اینها مخصوص
 بی تقطیع از وسیع صورت نه بند و پس از تقطیع محل تقطیع همچون صورت حاصله باشد که از اقتران
 وجود آن صفت و عدم آن چنان پدید آید که با قتران سطح اندرون دایره و عدم آن غنی سطح برونی
 شکل دایره پدید آید یا بی ماندا اینکه در سطح برونی عدم سطح اندرونی و بالعکس باشد قابل نیست
 که عاقلی با مل فرما یکس منبذاند که سطح اندرون میان سطح برونی است و آن میان این بین این میان و
 آید نه ان بر این بین تباین عدم تصادق خود دلیل نیست که در بیج هم آن و در آن عدم این خود
 است و نه وجود این در آن وجود آن درین ضروری است و نه ارتفاع انقضائین یا مافی حکم
 انقضائین لازم آید و موکما تر می ازین قدر بی کیف بودن انوار وجود و کیف بودن انوار دیگر
 صفات بوضوح پیوست مگر که برین قدر اعتراف خواهد کرد به هر گلی ان انوار و رنگینی انوار
 دیگر نیز او را اقرار لازم است چه رنگ همین کیف عارض گویند که هر معرض ازین گزیر است
 چه هر وضیت بر عدم اطلاق ذاتی که از خصائص وجود است چنانکه دلیل واضح و ضعیف شد و لا
 دارد و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست که جمله کمالات وجودی در مرتبه ذات آن
 نباشند پس هر چه در مرتبه ذات اوست حاجت طلبان ندارد که باین حساب غنی است
 و آنچه از صفات او بر دل است در حصول آن نظر بگیران دارد و میزانی که در هر وضیت
 ازین چه باشد آری عوام همین کیف اجسام را رنگ گویند مگر بیشتر گفته ام غیب ابری دابی
 دیگر است باجملا انوار وجودی کیف باشند و انوار دیگر صفات با کیف لیکن از آنجا که در عالم غیب
 و عالم شهادت همانان تقابل و تماثل است که در عالم ازواج و عالم اجسام اگر در روح قوت
 با حره نهاد جسم را بمقابلش چشم دارند و درین تقابل مناسب است تطابق ملحوظ و معنی اند
 کیفیات انوار با کیفیات اجسام تقابل و تطابق باشد و چون باشد نور عالم اجسام آن نور افتاب باشد
 یا نور دیگران با وجود مذکور کشف حقایق تطابق و توافق دارد اگر فرق است همین است
 که از نور عالم اجسام کیفیات اجسام منکشف میشوند و از وجود مذکور کیفیات حقایق علی حده اند و بی

از ظلمت عدم بطور وجود مشرف میشوند نظر برین کیفیات این عالم را نیز با کیفیات این
عالم تطابق و توافق می باید و بجا همین توافق و تطابق در مرتبه تجلی که همانا بحساب
رویا و خواب است انکشاف می یابد این مناسب مطابق خواهد بود و حسب تطابق سرخ و سبز و زرد
ظهور خواهد نمود لیکن چنانکه از الوان عالم اجسام رنگ سیاه را قریب خاص است به بی کیفی چه
اشاره فظلمت کند که همه کیفیات در انجا روغبنا نهند می باید که انوار وجود در سیرایه سیاه چشم
طالب ظهور کنند برین تقدیر عمار محسنی ابر سیاه بودن آن زیاده ترجیح آن شده و کلام شایع
بحقیقت الامر خداوند و مجاز و منطبق شد پس ازین هر که فهم سلیم دارد و باین قدر خود پی خواهد برد که چنانکه
ظهور نباتات منوط به نزول باران است که چنانا اجزا را برایشان چنین ظهور حقایق علم خداوند
که در مرتبه بطون روی خود مستور داشتند اگر منوط و معر بوط است به تنزل وجود از صرافت خود
و پیدا است که وجود پس از تنزل حصه از وجود باشد و غرض از هر چه بود که بنیاد اطلاق عمار معنی ابر سیاه
بر وجود منبسط بلا عبار صحیح و درست است باقی ماند این که حقیقت در کدام جانب است امر که
است مختلف فیه عوام امی طرف حقیقت دارند و انطرف مجاز و اهل حقیقت را اوصاف حقیقت
را بهر انطرف مسلم دارند و مجاز را بهر انطرف گذارند و در اسرار و در هر دو جانب حقیقت پیدا
و این بدان مذ که اگر که هر دو با جامه و غیره مفهومات را که از اقسام اسماست نه اوصاف ذات
خود ماده خاص مطلوب نیست از هر چه و همان که باشد اگر که است چیز دیگر نباید گفت مثلاً
لشبه اگر این تقطیع بگیرند همان سان سیمی با اگر که باشد که این صورت عارض بر پارچه تنزیب
سمی باد است باین خیال اطلاق عمار هم برابر این عالم حقیقی است و هم بر آن وجودی کیست آنکه
وجود اوصاف گویند مخالف این نیست که عرض کرده شد و جهش این است که مفهوم صفیت مفهوم
ضافی است که در تفضل خود محتاج دیگران باشد پس وقتیکه در مفهوم و صفی این اضافت بطور
و اخو باشد از اوصاف باید دانست و وقتیکه نظریات او اندازند از اعتبار را از نظم
کنند از وقت از اوصاف شمرش نشاید پس مفهومی که موضوع بمقابل ذات یا بحیثیت انقطاع آن

از دیگر مشغولات باشد از انجمله اسما باید دانست: انجمله اوصاف چون در اطلاق عمار بر وجود
 اگر ملحوظ است نه من مرتبه ملحوظ است چنانکه پدید است اگر این همچنان مفهوم عمار را انجمله اسما شمرده
 چه گناه باشد چون از بیان این فرق باریک بگذریم پیشتر می باید رفت و از دیگر
 مطالب ضروری می باید گفت لوازم ذات منطهر ذات باشد ذات را در لوازم خود ظهور بخاطر
 بود شرح این معانی است که ذات را قطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیه ادراک متوال
 کرد اول هر معلوم را که چنین باشد فخر بگزید که صورت ادراک آن چیست انجمله درکات جسم
 همه مشهود تر است شود دیگر موجودات عالم شهادت که از قسم ذوات باشد بشهود جسم
 نرسد چنانچه بدیهی است چون حال و این است که قوت دراک از ادراک ان من حیث علو
 است حال دیگر ذوات چه باشد وقت ادراک ذات جسم غور بکار برده باید دید که از راه چشم
 رنگ و شکل و از راه دست یعنی لمس سوار بر طوبت و سبوت و حرارت و برودت و نیست و نیست
 و غیره اوصاف که همه از حواس و لوازم او باشد چیزی دیگر محسوس دیگر و همچنین دیگر طو
 ادراک و احساس باید فهمید القصد ذات جسم را جدا گانه از این اوصاف و معانی ادراک باشد
 چون ذات او انجمن است ذوات دیگران درجه اولی همچنین باشد دوم ذوات ممکنات
 را بر توه و فیض ذات واجب تعالی و تقدس باید فهمید و صفات ممکنات را بر توه صفات
 واجب تعالی و تقدس هر یک بر توه مجنس هم اسم خود علم بر توه علم و قدرت بر توه قدرت
 چنانکه از آفتاب نور و از آتش شعله حرارت بدیگران رسد همچنین از خزان محمکه موطن جوب
 اجناس مختلفه ممکنات رسد این نباشد که از علم قدرت و از قدرت علم و از صفات ذات و
 از ذات صفات اندر فیض و ضرورت که هر چه از انظار آید بر همان حال خود باشد که داشت
 چه کیفیات ذاتیه به تبدل محل انتقال مکان متبدل شدن نتوانند تا هر جا که باشد جایز
 باشد و آب هر جا که باشد طب و بار و باشد مگر پدید است که پیش ذات صفات را نور می
 نباشد اگر چه نور و ظهور آنها همه ناشی از ان بود یعنی که نور قمر و کواکب بتفاوت و از نور شمس است

اما پیش نور متصل نور قمر و کواکب آنچه ظهور و چه نور و چون حال چنین است وقوع ادراک
 و احساسات از صفت علم چه باید داشت زیرا که صفت علم نور می است که بوقوع آن محتاج نور
 اشیا را پیش عقل مرکب چنان ظهور باشد که بوقوع نور آفتاب شکل و الوان اجسام را ظهور
 میسر آید مگر ظاهر است که درین وقوع انوار بر اجسام مثلا حدوث شکل آن اجسام در باطن آن نور
 ضروری است و فی الواقع مصداق مفعول مطلق تنویر همین بیت باشد و آن اجسام مفعول
 لیکن آنکه نظر صاحب را در خود میداند که تولد این شکل در باطن نور وقتی متصور است که مفعول
 به از قسم نور واقع نبود چه اندرین صورت یا هر دو نور بهم پیوسته یک شی متصل خواهد گردید
 یا ضعیف در اقوی متصل و تلاشی خواهد شد مثال دل اگر مطلوب است و در چراغ و دیگر مکان
 بهم کرده بنگرند که هر دو نور بهم پیوسته یک نور گردند مثال فی اگر مطلوب است نور آفتاب
 نور کواکب را که در نور بهم باشند پیش نظر باید آورد و باید دید که چه سان نور کواکب در نور
 آفتاب مضحل و تلاشی شده و مثال دل و ثانی اگر فرق مطلوب است این است که نور و چراغ
 بهم پیوسته نور شدیدیگردد و نور کواکب نور آفتاب بهم شده شدیدی نشود و وجه این است که
 نور هر چراغ نور می است مستقل از یکدیگر مستفاد نبود و نور کواکب نور مستقل نیست بلکه همان نور
 آفتاب است که وقت خفا و آفتاب محسوس میشود لیکن ظاهر است که در فوات و لوازم آن
 همان نسبت است که در نور آفتاب نور کواکب و قمر بلکه را که از آن نظر برین قطع اندیش
 ذات از لوازم آن ضروری است و اگر اطمینان خاطر بنال مطلوب باشد انیک چراغ و نور او
 موجود است هر چند در اول بلد نور چراغ که ملاصق جرم آن است مباین از نور خارج از آن
 اشعه مستطیل نماید و بدین سبب هم مکان هر دو در شکل یک در باطن دیگری پیدا شود لیکن در
 چراغ را در سبب چنانها در بالا پیش سرپوش نهند پس مشاهده اندراج و اندراج شامها را خاص
 در شکل چراغ ضعیفیت شامها و اقوی بودن نور شعله بدین می نشیند و بقیه می پیوندد که اگر نور
 شمع را در باطن شعله بزد نور شمع مضحل و تلاشی شود و اندر فیض است آن توقع را بجهت سامان آن

باقی ماند اینک نور خارج را در باطن بدون چه ضرورت به مفعولیت آن مفعولیت نور باشد یا
 مفعولیت علم وقوع نور و علم بر معروض ضروری است نه دخول آن در آن جواب این هم اینست
 که از وقوع بر آن اگر مدک میشود شکل معروض مدک میشود و حقیقت آن ادراک حقیقت اگر
 متوهم است بدخول آن در آن متصور است نه بوقوع آن بر آن چون انیقدر مسلم شد ادراک
 ذوات عالم امکان هم از صفت علم که بکمالات عطا فرموده اند ممکن نباشد تا بذوات عالم
 و جوب چه رسد اندر مضمورت بجز آنکه ذوات را در صفات بتجلی و ظاهر نماید و صفات را
 منظر و جلوه گاه و مرآة آن خوانند احتمالی و اگر نباشد و جای این مختصا این است که ادراک نفس
 ذات از ممتنعات شد اما اگر ذوات صفات را احتمال التباس ضروری است و بدین سبب
 حدوث شکل در باطن صفات ذاتیه بدقت از ذوات لازم بود و تا همین شکل ادراک را راسخی
 است چنانچه عرض کرده شد مگر در مضمورت الطباق باطن صفات بر ظاهر ذوات همچنان
 که در قالب مقلوب بود و پدید است که از این الطباق شکل ذوات بجنسها در باطن صفات منطبق
 شود غایت مافی الباب شکلی که عارض ظاهر ذوات است و شکلی که عارض در باطن صفات
 ملحق یکدیگر باشند مگر از اینجا که در الطباع بعد یا اتصال اشراط نماید کرد و در الطباع هم گنجایش
 تامل نبود و ما همین الطباع را تجلی گوئیم و از اینجا است که چنانکه وقت تجلی شکل و رأیه لمحق و
 عودض رنگ آینه بان شکل ضروری است همچنان لمحق رنگ صفات بان شکل منطبق
 باشد چنانچه بدیهی است چون ازین همه فرغت دست و آغختی دیگر با دیگر صفات الطباع شکل
 چنانکه در مرایا بر گیره باشد همچنان در مرایا و صغیره شکل منطبق در هر دو صورت همان است و اینجا
 که در ولالت بر شکل ذوی صورت برابر یکدیگر اند اما بسبب تفاوت مقدار مرایا در مقدار صورت
 منطبق هم تفاوت پدید آید و رأیه سیمی باری یا مساوی آن شکل انسانی پس صغیر نماید و در
 آینه کلان گیر نظر برین آن تجلی که در وسط وجود منطبق باشد از تجلیات حاصله در صفات دیگر
 که تحقق آنها جهان میل که بر تحقیق تجلی در صادر اول ولالت دارد ضروری است تسلیم است عظم و کبر بود

و از همه تجلیات سبق و اقدم و چون عظمیات ربانی همین صفات فاضله اند که در مراتب کمالات
 ظهور دارند و وجود فاضل از دیگر صفات فاضله اعلی و اشرف بود و چون همه صفات و اصل صفات
 وجود اند چنانکه پیشتر بان اشاره کرده ام و اشترط وجود موضوع بهر ثبوت محمول عمده باشد
 است بهر آن و حقیقت افاضله جمله صفات تابع افاضله وجود بود و افاضله وجود تابع افاضله
 دیگر صفات نبود نظر برین وجود خاتم الفاضلات بود که بالا ران فاضلی دیگر نیست مگر چون است
 او تعالی بهمین افاضله و اعطای رانند آن تجلی را که افاضله وجود و متعلق با هست یعنی منتسب و اگر
 رب خوانند بجا و درست بود و بالا تر ازین معنی در مرتبه ذات این وصف را بدون بچنان است
 که در مرتبه ذات آفتاب یا چراغ همین قد تجوید کنند که در مرتبه شعاع بود و عرض مرتبه ذات
 ازین وصف هم عار دارد این وقت ظرفیت که از لفظ این درین حدیث مفهوم بود موجه گردید
 باقی و باره تجانس و عدم تجانس ظرفیت این عالم و ظرفیت آن عالم انچه عرض کردنی بود
 پیشتر عرض کرده شد حاجت تکریر نیست مگر شاید گوی که در مرتبه ذات بحت و صرفت اصلی
 صورت کجا تا تجلیش در پرده لوازم ذات ایمان آورده شود توجیه این سخن باید کرد و این
 مضمون مرید باز برین آید نظر برین سخن مبعض بیان میکنم هر صفت را از صفات وجودیه
 از علم و قدرت و غیره دو مرتبه باشد یکی بالقوت دوم بالفعل و در بعض مواقع فعلیت این صفات
 که با تعلقات اینها بمفعولات و مضاف الیه خود باشد محتاج شرائط خارجی هم باشد بعضی
 اوقات ارکان اضافتی که وقت فعلیت باشد همه فراهم بمقام خود موجود باشند و اینو جزو شرائط
 خارجی نمیشد مثلاً نور زمین با قتاب و اصل موقوف بر آفتاب نور خارج از زمین است اگر قتاب
 را منور بصیغه فاعل گویند زمین را منور بصیغه مفعول نور توسط عینی شعاع آفتاب که وقت نور
 زمین دست بدان آفتاب زمین هر دو دارد بمنزله اضافت باشد که بهر دو طرف رخ دارد و درین
 ازین قولین است که این نور در مقام اضافت است یا اضافت درین مقام است نه اینکه همین
 اضافت است و بدین است که تسلیم این امر ضروری است چه این نور همان مرتبه بالقوت است که با

مبدأ تنویر باشد و مرتبه بالقوت را همه دانند که بهر دو طرف ارتباط ضروری است و این ارتباط
 طرفین خبر از عدم استقلال میدد که عین نشان نسبت است نه نشان ذات مستغنیات با جمیع
 اضافی درین مرتبه حلول دارد و اگر منور بصیغه فاعل همین نور است اضافت تنویر باین نور
 زمین باشد و اقیاب قیم نور بهر حال اقیاب اصل مضاف گویند یا علت مضاف اضافت
 تنویر از آن ناگزیر است و همچنین نور خارج حدیج و ازین تملیث قاعده تمیزیت طرفین
 برهم نشود این سخن اینجا سطر اوی بود اگر خواسته خداست و ضرورت اقیاب و مجمل و دیگر تمام
 کرده خواهد شد سخنی که اینجا گفتنی است می باید گفت این مکان شش گاه می فرایم باشد یعنی اقیاب
 خود موجود باشد که مفاد آن تقابل و عدم حجاب است و گاهی بمقام خود نباشد یعنی تقابل
 یکدیگر نباشد مثلاً ضرورت کشیدن اقیاب بجز زمین یا حاجت بودن زمین بوجه اقیاب
 و باین ترکیب سامان اضافت را فرایم کنند با جمیع سامان فعلیه صفیه آن
 است اکنون مقدمه دیگر که عرض کرده آمده ام یا میدهم هر چند مراتب تنزل صفات که موضوع
 علم و قدرت و غیره صفات اند و در مرتبه ذات ثابت نتوان کرد اما اصول آنها همه در آن موطن
 کمون است چنانچه اهل فہم را از تقریر و اشاره احقر گذشت خوبتر بدین شصت باشد انتشار
 پیدا است که تنویر زمین با اقیاب بحیثیت تنزل مرتبه نیست چه حاصلش ضعف نور است که اشاره
 بجای عدم قدری از نور است میکند و عدم نور در خود تنویر نباشد بلکه متدراض منوط و متعلق
 باصل نور است همین سان در صفات باری خواسته خیال باید فرمود اندر بصورت صفت
 علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد تنزل و میسر است که اصل آن خدا که در
 مرتبه ذات باشد و در مرتبه تنزل نتوان گفت اکنون در فعلیت علم ذات بالذات و در اصل کجایش
 مائل نماید چه همه سامان فعلیت موجود اند کاشف موجود و اگر کاشف شود آن موجود باز حجاب
 است نه غیبت تا ضرورت شرایط خارجیه از توجه و تقابل فاعل و تقابل مفعول بهر غیر صفت
 و رفع حجاب مطلوب باشد تا همه سامان بمقام خود ایدار ذات تا ذات فاعله و بعد نبود و در حقیقت

و گران افتد با اینهمه که توجیه غیر نامی است نه نشانی پس هم غیبت و حیولیت و حجاب پنهانی
دارد علاوه برین ملکه توجیه که همانا اراده حاصل است بدلیلی که عرض کرده شد در ازل موجود
اینطرف آنچه در خور توجیه باشد حاضر غیر نامی است نه نشانی تا جهال تعلق بدیگران باشد
و منطند صرف توجیه آنها و عدم التفات با اینطرف شود غرض اگر توجیه را شرط علم گویند ساقط
غیبت آن نیز میسر می باشد اکنون حالت متعطره چه باشد اگر تامل است فقط این است که هر
بضافت را حاشیتین متغایرترین می باید اگر تغایر حقیقی است فیهما ورنه تغایر اعتباری است
باید کرد مگر آنکه میداند خود میداند تغایر اعتباری خود مستلزم تحقق تغایر حقیقی است عینی تغایر
اعتباری را باید که سوای متغایر بالا اعتبار دو امر دیگر متغایر بالذات باشند زیرا که تغایر اعتبار
نام تغایر اضافی باشد و حاصلش این باشد که این یک شخص مثلاً با ضافت فرشته فوقی است
و با ضافت سقف تحت بدوا اعتبار دو وصف دارد و اینجا ظاهر است که سوار ذات با برکات
و غیر نمی نیست نه یک نه دو مگر چون آن مقدمه را یاد آرند که اطلاق وجود علی الاطلاق است
و لاتناهی او در جمله جهات تسلیم این لاتناهی در مرتبه ذات که فوقیتش با اعتبار متناهی نه
با اعتبار عموم و خصوص معلوم شد نیز ضرورت ورنه اقرار نشود تا غیر متناهی و اندراج
آن در متناهی لازم آید زیرا که وجود منبسط ناشی و صاف در ذات بحت است چنانکه گذشت
اندر مصیورت ذات با برکات با وجود وحدت و صرف ذاتی مشتعل بر غیر متناهی جهات
غیر متناهی باشد یعنی از هر طرف که بینی ذات الی غیر نهایت میرود اندرین صورت اطراف
و جهات هم غیر متناهی باشند و هم هر طرف و هر جهت غیر متناهی بود ورنه ان لاتناهی و
اطلاق علی الاطلاق باطل شود اندرین صورت در هر جهت تحیل اثبنت را محالی است
آمد و وسط جهات را یکطرف و جانب دیگر را طرف دیگر قرار دادند غرض از لاتناهی و صرف
ذاتی که عبارت از همین عدم تعین و تقید است اثبنت اعتبار پیدا شد مگر این لاتناهی در مرتبه بطون
ذات بان وحدت حقیقی که ایمان بران اصل ایمان است همچو لاتناهی مبدأ سلسله اعداد و حتی احوال

باعتبار کسور باشد که عکس آن در سلسله اعداد باشد یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و اینجا
 ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم بود بالجمله چنانچه این لاتناهی مصادوم وحدت ذاتی عدد واحد
 نباشد لاتناهی مرتبه ذات باری معارض وحدت اصلی او نبود بلکه وحدت مذکور مصدر
 کثرت مرتبه بطور بوجه همین کثرت مرتبه بطون باشد و علم مرتبه کثرت بذریعۀ همین کثرت بطون
 مستحق شود زیاده ازین اگر خواسته خداست بمقامی دیگر گفته خواهد شد اینجا انقدر یاد آید
 داشت که لاتناهی مذکور اگر هست از تقسیم است نه از قسم لاتناهی معروف اکنون سخنی دیگر
 می بایستید آنکه از هر طرف غیر تنهایی باشد وسط را باطراف خود نسبت تساوی باشد و در
 انجیل کمی بیشی تنهایی اطراف لازم آید و این تساوی نسبت باطراف شاید بر آن است که
 غیر تنهایی را تعبیر و تفسیر در عالم تنهایی بشکل دایره و کره باشد چه وسط او یعنی مرکز بجهت
 اطراف خود نسبت واحد دارد و این از هر طرف بعد مساوی است و تخصیص بعد از آن است
 که سطح که حقیقت دایره یعنی سطح مدور است یا قیم و معروض آن یعنی خط مستقیم موجود و خارج
 است از اقسام بعد پس جانیکه حقیقت مذکوره یا قیم مذکور وجود خاص نباشد بلکه وجود عام
 مطلق باشد حتی که عموم و اطلاق را هم گنجایش نباشد اینجا این تخصیص یکا باشد بلکه همچنین
 نسبت تساوی باشد اکنون بشنودید حال ذرات با برکات همین است تا آنکه عموم و اطلاق را
 نیز تا اینجا رسائی نیست زیرا که این دو مفهوم از اضافیات اند و مقابل آنها مفهوم دیگر اگر
 موجود نباشد تحقق این مفهوم هم معلوم و پیدا است که ذات و حده لاشرکیه که منشأ وجود
 است در برابر خود مقابل چه دارد و وجود که از ناشی است آنهم ازین شرک برترست نظریات
 اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف بهیمه پنجم نسبت واحد باشد و همچو مرکز محیط دایره و کره
 رخ وسط ذات باطراف و توجه اطراف بر مرکز باشد خط محیط دایره و سطح محیط کره همین چنان
 بر مرکز افتان است همه تن رو با نظرف دارد و نظریین اطراف را در انحنای فیہ بجانب
 همچنین اقبال و توجه باشد و نیز تلافی همه نسبت وسط ضرور باشد باین اندراج و اندراج

که یکی بروی تری تو بر توافقه وسط از اطراف که تفریحی صرافت بخت دارند تشریح
و صورتی جدا گانه پیدا کند لیکن چنانکه پیشتر بوجه لاتناهی بحیثیت ذراتی غیر انبساطیه
توجه وسط با طرف بود بتولد نسبت در میان وسط و اطراف اطراف را توجه و حرکت بجانب
داخل و وسط پیدا شد این حرکت توجه را بر مرکز رسیده اگر مبدل بسکون ندانند بلکه از آن
گذرانیده بطرف مقابل برند و همچنین از آن طرف با نیطرف آیند و حرکت متقابلگی بر
دیگری افتد و علاوه تحقق مرکز دایره یا کره دیگر و خیال پیدا آید و مثال ذات و عکس آن
منو و ازشو انچه اطرف بود بوجه حرکت منعکس شده انیطرف آمد و انچه انیطرف بود انیطرف
رفت و ظاهر است که عکس مثال همین را گویند و انطباع و انعکاس همین باشد و اولین
از مصادیق موالا اول و الاخر و الظاهر و الباطن پیدا را چون این حرکت اولین حرکت است
که بطور آمد و در حرکت صدور باشد حاصل این حرکت را صادر اول بایگفت و چون این حرکت
من ذات الی ذات فی ذات باشد چنانچه ظاهر است چه وسط و طرف همه یک شی واحد است
اجتماع ماهیت نیست لازم آید که درین حرکت هر چه بر تخرک آید همین وجود و تحقق باشد زیرا
که وقت حرکت عروض افرادان مقوله ضرورت که دران مقوله حرکت بود و تخرک فی همین ذات
بخت است که هستی بخت است چیزی بیش نیست لیکن هر چه بالعرض می نیست بالذات ضعیف
باشد اندر صورت این عرض اول وجود باشد مگر ضعیف از وجود ذات ازینجا کیفیت صدور
صادر اول که وجود بود و بوضع پیوست و هم تحقق گردید که محل مرکز دعایت تحقق و ششخان
وجود باشد چه عرض معلوم غیر تناسیه تو بر توافقه اند و در باقی مواقع فقط اجتماع و تفریق
باشد مگر بطور انیوقت هم مرکز هم اطراف او چیزی از صرافت فرو آمده بآلم تقید و ب
گشت چه در تقید و تعیین همین اجتماع باشد و اطلاق و بساطت بر هم شود و این سبب از آن
لطافت که بود تنزل فرمود و از آن شدت ظهور که موجب صخلال و دیگر ظاهرات و تنیفات عینی
صفات و مانع حصول صورت بود با خطا آمده و در ظاهر و دیدار شد اکنون می بایستند که مرکز

همچو دیگر دایره و کرات صفا که از مرکز گرفته تا محیط مختل می شود می توان شد بر صورت محیط باشد
 زیرا که صغیرترین کره و دایره که بر مرکز می توان شد آنست که ملاحظی متصل مرکز باشد
 و ظاهر است که اندرین صورت جوف ان صغیرترین دایره یا کره همین مرکز باشد و پس نظر بر این
 این دایره که بر بالای مرکز می توان کرد بر شکل محیط باشد باین لحاظ اگر گوئیم که نقطه جاف
 آنست که بجزک اطراف و زوات بسط غیر متناهی پیدا شد صورت ذات است غلط نبود
 چه این تجدید که دانشی مستلزم صیرورت یعنی انتقال من حال لی حال است و میدانی که صورت
 از همین صیرورت مشتق است و اطلاق صورت جامی که باشد باعتبار همین صیرورت آری بقده
 مسلم که این تجدید و صیرورت ذاتی است نه زبانی تقدم و تاخر ذاتی مصحح این اطلاق است نه
 تقدم و تاخر زبانی غرض چون این صورت اولین صورت است و زوات و این صورت توسط
 حقیقه دیگر موجب انساب نیست این صورت را صورت الله اگر گوئید بجا است از اینجا یعنی خلقت
 آدم علی صورتی باید دریافت و از اینجا بکیفیت تعلیق علم خداوندی بمعلومات خود خواه و اجابات
 باشد یا ممکنات می توان رسید یعنی ممکنات را بر قالب صور ذات و صفات خود ساختند
 و از اینجا است که ممکنی نظیر کمالی است و دیگر نظیر کمال دیگر یعنی چنانکه عکس آفتاب را می بیند
 بر شکل آفتاب باشد همچو آفتاب بر قدر تحقیق و ثبوت خود و نظیر نور می باشد و از اینجا است
 که اجسام متقابل بان منور شوند بنحوی طو عکوس صور ذات و صفات نظیر همان کمالات باشند
 که در اصل است آری بوجه تفاوت ماده و ذمی صورت در لوازم ماده و ذمی صورت
 تفاوت ضروری است مگر غرضم از ماده و اینجا فقط همین ذمی صورت است هر چه باشد از اجزا
 جسمانی و درجه این نظیر کمالات و آن تفاوت لوازم ماده و اصل این است که تکثیر بدو قسم است
 یکی تکثیر انقاسی دوم تکثیر انطباعی جامی که این است ان نباشد و در موضعی که این است یاره
 نبود شرح این عقده اگر مطلوب است می بیند که در آدم از تکثیر انقاسی این است که تکثیر
 پاره پاره کردن اطلاق سمبیکه بر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب اگر قطره قطره گردانند

باز هم اطلاق آب جان سان درست است که بود و غرضم آنست که این تکثر این است که اگر اصل
 بشکند باز اطلاق هم اول تواند شلا شکل شدت و مربع دوا کرده و غیره غنی این نیست
 قطع نظر از سطح برونی و درونی اگر بشکند و پاره پاره کند اطلاق این چهار درست
 نبود چنانچه ظاهر است اگر دائره غنی خط مستدیر را که خالی از سطح باشد بشکند باقی را
 قوس گویند نه دائره همچنین خطوط مثلثه یا اربعه تلافیر را که شکل شدت و مربع است
 اگر بشکند مثلث ماند نه مربع بلکه زاویه یا خط باقی ماند و غرضم از تکثر انطباعی این است
 که یک شکل واحد در مواقع متعدده و مرایا مختلفه و مضاهیر متنوعه ظهور کند مثلاً دائره یا مربع
 در آئینه منطبق می توان شد و در سطوح متعدده یک شکل را نقش توان بست شکل ملک
 که بر رویه منقش است هر جا همون است که بر چهره بلکه عارض است مگر چنانچه در این شکل
 این تکثر او آن نیست همچنین در موارد تکثر انقسامی تکثر انطباعی نباشد فقط تکثر انقسامی
 بود یعنی ماده واحد را در مواضع متعدده در یک وقت نتوان بر دو چنانچه پیشی است آری
 اجزاء ماده هم همان شکل دارند که شکل ده باشد و از اینجا است که بعد تقسیم هم اطلاق
 درست باشد یعنی صورت مقسم بوجه قبول تکثر انطباعی بر اجزاء و اقسام هم عارض شود
 حاصل پاوه را کلی طبعی نام می نهم و صورت آنرا کلی جنسی و وجه تسیم خود ظاهر است چه
 کلیت که مفادش تکثر باشد و کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض زائد در مایه و
 مناسط زائد بالعرض با و لاحق .. و عارض شود و نه فی حد ذاته همان واحد است که بود و
 از اینجا است که تصویر در دلالت بر صورت صاحب مرت کوتاهی نمیکند اگر تعدد ذات
 صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تباین محض بودی و تناسبت و باطن
 انطباق که مدار دلالت بران است یک تحت منقود می شد باجملا اینجا تکثر ذات کلی نباشد
 در مایه و مضاهیر باشد و این کوتاهی و کلانی و صغر و کبر در مایه و مضاهیر بود نه در ظاهر و
 مگر مضاهیر و مایه با وجود تعدد و تباین بوجه وحدت صورت متجانس یکدیگر باشند و در کلی طبعی

قابلیت کمتر خود در ذات او بود اندرین صورت ماده کلی طبعی باشد صورت کلی جنسی که
 قابل انطباق نیست که لوازم آن همراه روند این قابل انطباق است لوازم آن با ضرورت
 در همراه باشد چون ازین اشاره معلوم شد که صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کثرت
 و کوتاهی بلکه از سبزی و سرخی و غیره الوان هم منزله باشد این همه از عوارض ماده باشند
 گو در با وی انظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند پس غفلت واجب حقایق ممکن
 و کبریا کی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نه تخلف لوازم و موجب ظهور لوازم امکان
 دلیل عدم انطباق و اتحاد صورتین بود اندک صورت صورت آدم علی شام همان صورت
 اند بود و لوازم نفس صورت هم همان آری لوازم و موجب ز قدیم و غنا و ذاتیت غیره
 متخلف گردند و لوازم امکان از حدوث و زمان و مکان همه عارض شوند اکنون باز پس
 میرسیم و عرض میکنیم این تعینی که در تحقق این صورت بجای آمد اولین تعین است پس
 باعتبار انتقال هر حال لی حال گیرند صورت باشد چنانکه عرض کرده ام و اگر باعتبار تمیز
 ما دین معنی دخل صورت و خارج آن گیرند همین تعین موجب حصول علم بود چه بر ما عظیم
 و انکشاف همین تمیز یک از دیگری و انفعال آن الزام است که به حصول صورت و قوت
 و دراک معنی ماده مد که کاشفه سنوره باشد و پیراسته کذات با برکات درین کمال چه قدر
 کمال دارد نظر برین این تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند بجای است و اینجا که حسب
 ظهور این تعین و تقید قبالی ذات بر ذات آمده اگر همین تعین را تعین حسی گویند بجا
 چه و حسب عشق همین اقبال و توجه ذمی دراک بر دیگران باشد و تقدم حسب صوت علم
 اگر اقرار کنیم و در عقل نباشد زیرا که پس از تحلیل حیوة و تنفیر حقیقت او زیاده ازین اقتضای
 و خواست که مفاد حسب عشق و اقبال و توجه ذمی دراک بر دیگران باشد چیزی نمی ماند
 لیکن اینهم ظاهر است که این اقتضای قبل ظهور تعین علمی موجب ظهور تعینی دیگر و تحقق صورت
 دیگر گردیده تا گویند که تعین حسی یا تعین صوتی ازین تعین مقدم است بلکه بحاظ تعین علمی

حیوة وحب ماخوذ است چنانچه اضافت توجه و اقبال بجانب ذمی و ادراک خود شیر این است
 اندرین صورت اشاره صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد که بوجه ظهور صورت مذکور
 اقوال فعلیت آن ضروری است و مسقط اشاره حیوة وحب کیفیت حاصله از انضمام کشف
 و خواش مذکور باشد اری و حیوة وحب فرقی باریک است که اشاره بان ضروری نیم
 آن ایندکگاهی و صفت اضافی را متصل یکی از طرفین گیرند از طرف دیگر منقطع شان را از
 صورت این و صفت از اوصاف لازمه همین طرف باشد و گاهی یکی متصل گیرند اما محاط
 تفصال و اتصال طرف ثانی هیچ ملحوظ نباشد انوقت این و صفت از اوصاف متعدیه
 این طرف بود مثلاً منوریت بصیغه فاعل مفعول از اوصاف لازمه موصوف خود باشد همچو
 نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل نشود چنانکه نور از فاعل مفعول رود و منوریت بصیغه
 فاعل مفعول و منوریت بصیغه مفعول بفاعل سرایت نکند چون اینقدر معلوم شد معلوم باید
 کرد که وقت اراده حیوة قطع تعلق کشف و اقتضا معلوم بطرف ثانی ملحوظ دارند و وقت
 اراده حب قطع مذکور ملحوظ ماخوذ نبود بدین سبب حیوة لازم ماند و حب اقتضا متعدی
 گردید با بجه حیوة از نظر تحقیق علمی است و هر که بتاخر حیوة از علم رفته نظر برین امر انداخته باشد
 که حیوة امری است ترکیبی از علم و اراده چنانچه تحلیل باین اجزا را شاید و مرکب بسط
 متاخر باشد مگر هر یکی اصطلاحی داده اند باقی این شبهات تاخر علم از حیوة و از تکا تاخر او
 در افان نزد ایشان مبنی بر آن باشد که از علم معنی مصدری مراد گیرند یا مرتبه فعلیت آن که
 پس از تعلق معلوم پیدا آید اکنون دیگر باید شنید که چون حیوة را حاصل ترکیب علم و اقتضا گرفتند
 و اقتضا را مذکور همان اقبال و توجه بر انداخته نظر کنیم گنجایش دو اعتبار بهم رسید یکی آنکه حیثیت
 کشف و علم را اصل قرار گیرند و حیثیت اقبال را از اوصاف و اتباع آن دوم عکس این اول را
 بشرط قطع نسبت مذکور اگر حیوة گوئیم اقرب الی تحقیق باشد ثانی را اگر اراده خوانیم قطع
 مذکور ملحوظ نبود نسبت چنانچه بدیهی است با بجه مسقط اشاره اراده ان نتوج و تجدد حرکت

که سرمایه حصول صورت مذکور شد همین طور احاطه آن صورت که اگر بقضیه تشبیه کنیم درست باشد پس
از لحاظ همان کشف قدرت باشد وقتی اراده و علم که حد بین بین وسط متوسط باشد مشیت بود
و پیدا است که این تا اراده و حیوة فرق زمین و آسمان است... زیرا که در اراده موج مذکور
اصل بود و در حیوة علم مذکور اصل باشد چنانکه مذکور شد اینجا این را اصل گویند آنرا
بلکه متقی را مصداق مشیت گیرند چون اراده و مشیت و قدرت را هم کرده بر علم افکنند علم
حاصل شود و اگر علم و اراده و قدرت را هم کرده بر صفا و اول اندازند گویند نمایان شود ظهور
صفات غیر متناهی بوجود آیند الخرض از ضم و انضمام یکی دیگر می چار نیست غایت فی الجمله
این ترتیب که فلان صفت را اصل موصوف قرار دهند و فلان را تابع و وصف و فلان
را بر فلان نگیند و فلان از فلان صحیح نباشد بلکه ترتیبی دیگر بود لیکن پدید است که غلطی این ترتیب
که در بابی از نظر مفهوم میشود قاض و اصل مطلوب نیست این همه صفات از همان یک توحید پدید
و صور غیر متناهی در احاطه ذات جامع الکیالات حاصل آید زیرا که چنانکه معلوم را صورته
درست آمد علم معنی ما بعلم و ما به الکشف و الا کشف را نیز همین صورت باشد و این بدانند
که از وقوع نور آفتاب مثلا بر الوان و اشکال صورت معلوم عینی الوان و اشکال در باطن نور
منتقلش شود فقط اگر فرق باشد همان باشد که در ظاهر مقول و باطن قابل
بود مگر این فرق ظهور و بطون اصل صورت نیست بلکه از معرض و دست پس چنانکه معلوم
و صورت است یکی صغر که همان تعین مرکزی است دوم اکبر عینی آنکه بجانب لاتناهی باشد
همین طور علم معنی مبداء انکشاف را باید دانست بلکه علم را عین معلوم و معلوم را عین علم باید دانست
باز این صورت با انضمام قیود دیگر که بوجه ظهور صفات باقیه ضرورت بزرگ صور غیر متناهی ظهور
خواهد نمود چه از متناهی ترا کیب غیر متناهی پیدا توان شد مثلا از باب هندسه را معلوم است
که اصل همه اشکال هندسی مثلث و دایره است باز با انضمام مثلث مثلث مربع و مستطیل و غیر
و معین و غیره پیدا شد باز با انضمام مثلث و دایره و خمس و سدس ظهور آید و این خلاف

ظهور نوبت با تاسی کشید چنانچه ظاهر است پس این همه صور متعاقبه الطهور غیر متناهی که نوعی
 از ان در اوراق لاحقه اشاره خواهیم کرد انشا الله تعالی تصورات جناب برسی غراسمه باید دانست
 و نسب واقع فیما بین این تصورات را که تحقق آن ایجابی است چه بعد تحقیق ششین تحقیق
 از نسب اربعه مشهوره و هم غیر آن ضروری است چنانچه بدیهی است تصدیقات جناب برسی
 غراسمه باید فهمید اندر تصویرت این تاسی با وجود وحدت محمولات تاسی کسور واحد باشد
 که اشاره بان با تطابق با مراتب سلسله اعداد و گذشت چون نوبت با اینجا رسید نسبت
 که سخن که مناسب مقام است اشاره کرده پیشتر روم آن این است همچو ذات مجرد و صفات
 نیز همان توجع و توجع من طرف الی طرف و انقباض پدید آید و بان انقباض طرفین
 اتساع طرفین و انعکاس کس طرف در طرف ثانی لازم آید و صادرات غیر متناهی است که
 صفات ظهور کنند و تجلیات بی پایان در اواسط صادرات بطرز تجلی عظم مذکور نمایان شود از
 میان صادرات اول غنی وجود منبسط سرمایه وجود ممکنات بود و صادرات دیگر سرمایه صفات
 ممکنات باشند و در هر نوبت بوجه آنکه از انقباض همان انبساط آید و درین تحرک و توجع
 همچو آب حوض که از جای خود و نزو و مصداق الان کما کان و هم مصداق سوا الاول و الاول
 سوا الظاهر سوا الباطن باشد و از اینجا که این اعتبارات غیر محوری و نه کمال غیر متناهی می باشد
 و در یک ذات باریکات اند چه از توجع و تحرک مذکور زاده اند که ذات را در عین ذات اولی
 حاصل است چنانچه عرض کرده شد اگر ذات را نسبت همه این تمکال اعتبارات و نسب
 صفات محیط گوئیم عین حق و صواب باشد و چون این تمکال عین حقایق ممکنه اند چنانکه
 دانستی و انشا الله تعالی زیاد تر خواهی دانست اگر ذات گرامی را محیط نسبت همه ممکنات
 گوئیم درست بود لیکن از اینجا که در تعیین صفات با هم فرق تقدم و تاخر ذاتی است هر که از
 کائنات بر صورت صفت اقدم بود و علم مقدم بود اما در وجود خارج غنی وقت انعکاس من
 صادرات اول بتقصا انعکاس من معضرات چنانچه از مشاهده حال عکس صورت شخص قاسم بر طایفه

بودی است و نظر برین و سخن الاخر و انسابیون قطع نظر از تاخر و نیوی و تقدم اخروی
 بتقدم علمی و تاخر خارجی هم تاخر و سبقت را درست می توانند کرد باقی ماندن اندرین صورت
 صفات را تحقق و ثبوت اعتباری باشد مگر بدل نمی نشیند که صفات اعتبارات باشند و
 باین سبب خارج موجود نموند و وجود آنها فقط وجود ذهنی بود و جایش این است که اعتبار
 را بقدر معتبر اعتبار باشد و موافق منشا انتزاع تحقق بود چون عوام را اعتباریت صفات
 اعتبار خویش و از انتزاعیت آنها انتزاعیت این موطن بگیرند این و هم بیان می آید
 و از راه می باید چون هنوز اندفاع شبه بطور وضوح نشده باشد یک مثال بهر اظهار نظر
 اعتبار و تشکیک انتزاع پیش میکنم اگر شخصی بغایت ذلیل و کمینه در بارشاهی و کما فی سلسله
 را بخواب بیند و بگوید که از غلام و غلام تا نور او عالم مقام پیش با دوشاه بقامات خود با نداری
 و نیازی که باید استاده و نشسته اند و حسب مقتضای حال با کار و بکار اند و همچنین از رعایا
 سلطانی تا ملازمان و از چوکیدار و چیراسی و کشیک تا نوایان و حکام اضلاع متفرقه و کار
 مشغول حاصل این خواب این باشد که هر یک منصب خویش و دیگران ملحوظ دارد و با دوشاه
 منصب خویش و حاضران دربار را ملحوظ داشته کار میفرماید و ایشان منصب خویش و با دوشاه
 را رعایت کرده با مثال مرئی پروازند و همچنین دیگر قیاس کن پس این اعتبار ایشان را همین
 که چه قدر از اعتبار و محاط بیننده خواب فروتر است چه این همه تماشا خواب خیالی از خیالات
 اوست و انتزاعی را انتزاعات او. و این کس اگر چه ذلیل تر از همه بنابر ردگار است
 مگر با این همه با دوشاه خواب هم پیش قوت وجودش اعتبار را نشاید نظر برین اعتبار آن
 با دوشاه و دیگران بجه مرتبه از اعتبارش فروتر افتاده باشد همچنین اگر همین تماشا کسی را از این
 فرض کنیم و خواب بیند از آن هم در تحقق و وجود ضعیف تر باید فهمید و لطمه جراتش
 تفاوت اعتبار و انتزاع باعتبار انتزاع اعنی انتزاع کننده بود مگر همین امثال تفاوت
 انتزاعیات تفاوت مناسبتی انتزاع باید فهمید چه مناسبتی انتزاع این خواب را انتزاعیات

بیننده خواب است مگر با اینهمه مثال تفاوت انشراح تفاوت مناسی انشراح جداست باید بینید
 جسم منشا انشراح سطح و سطح منشا انشراح خط و خط منشا انشراح نقطه و نقطه منشا انشراح
 مختلفه و اوضاع مختلفه منشا انشراح حسن قبح و حسن قبح آن منشا انشراح شدت و
 ضعف و زیادتی و کمی از حسن قبح و دیگر اوضاع باشد و لم جرا و ظاهر است که هر منشا انشراح
 لاحق از منشا انشراح سابق ضعف است و بدین سبب انشراعیات علی الترتیب است و بدین
 اند نظر برین اگر گوئیم که وجود و تحقق صفات باری جل مجدده از وجود و اشیا بچنان توحیدی
 شدید است که منترعان مثال اول انشراعیات آن و مناسی مثال اول و ثانی انشراعیات
 آنها بچنان منشا انشراح صفات هم ذات اوتعالی و تقدس است و منترزع و اعتبار کننده هم
 همان ما را بچنین تصور خواب پس دیگر جز تصور آن میسر نیست نه آنکه ما خود منترزع و منشا انشراح
 آن هستیم بلکه صفات خداوندی منشا انشراح ما است وجود و بهر وجود و اوضاع و صفات اوتعالی
 بهر صفات ما چون تفصیل این جمال خودستگار عرض تحقیقی است مختصر آن را نیز عرض کردیم
 لازم آمد آن این است که اسکان خاص برزخی است مابین وجود امتناع زیرا که ما بین وجود
 و عدم حاصلی دیگر نیست چه از وجود و عدم قضیه منفصله حقیقیه صورت اتفاقا و باید چنانچه ظاهر است
 و بدیه است که وجود را وجود بلازم کس نمیداند که الوجود وجود و موجود قضیه ضروری باشد محل و محل
 اولی است در موضوع و محمول گنجایش دخول حد اوسط نیست تا مگر محل وجوبش تباها شود و چنانچه
 الوجود عدم یا معدوم گفتن قول با جماع التخصیص با جماع الضدین و اقوال بر عرض یک ضد بر
 خدا آخر باشد هم بطور عدم یا معدوم و در العدم وجود یا موجود خیال باید فرمود و چنانچه
 الوجود لیس لعدم الیس معدوم بالضرورت الذاتی یا العدم لیس بوجود یا موجود بالضرورت الذاتی
 نزد همه مسلم نظر برین مکان حد فاصل بین الوجود و العدم و ممکن حد حاصل مابین موجود و معدوم بود
 و بدین نسبت از هر دو طرف فیضی بخود کشیده باشد چنانچه مرکبه بودن ممکنه خاصه در تخیل
 بالاجاب سلب اشاره بهین است و ازینجا است که من وجه موجود من وجه معدوم بود و الش

اگر بجا است بر نور زمین و سایه که متصل و بود یکبار نظر گذار آن خط فاصل که در نور و ظلمت است
 حاصل است بهر دو طرف زودا و اگر بجا نباشد نورگیری منور است و اگر بجا نباشد سایه بینی ظلم
 بود اکنون قدری سخن دراز میکنم و میگویم که در هر دایره و مثلث و مربع و غیره با همین نشان
 است چه خطوط اشکال هم باطل رود اند و هم بخارج خط مستقیم دایره چنانکه بسط و دخل
 قایم است همچنان بسط خارج و ازین سبب میتوان گفت که این خط بسط و دخل و عدم آن
 ارتباط دارد و حد فاصل در میان وجود آن و عدم آن است و همچنین بسط خارج و عدم آن
 زیرا که وجود بسط و دخل با همین خط مستقیم است نه خارج آن و چون در خارج و دخل با این
 عدم متقابل آن لازم آمد اگر وجود مطلق بسط در هر دو جا بود و حجبی نیست نظر برین حدود و
 اشکال که برصاد و اول و دیگر صادرات مفروض باشند با مین وجود و دخل عدم آن حاصل
 باشند و همین است حقایق ممکنات ذوات آنها اشکال صادرات اول است و صفات آنها
 اشکال دیگر صادرات و وجه همان است که ممکن وجود محض است و در نه واجب بودی و نه عدم
 خالص است و در نه ممتنع گردیدی بلکه برخی است بین مین اگر موصوف عینی ذات است
 شکلی از اشکال موصوف آن موطن یعنی صادرات اول بود و اگر صفت است شکلی از اشکال
 و دیگر صادرات که صفات او باشند و پس از آن و بران غاض شوند با جمله انتقاش صفات
 بر ذات و در ذات علی الترتیب بود و انتقاش صور ممکنات بر صفات عینی جمله صادرات
 اول باشد یا دیگر و با اینهمه صور صفات و صور ممکنات چنان با هم مطابق یکدیگر باشند که نقش
 مکانی بر سطح دیواری زان مکان نقش کنند چون از اینهمه فارغ شدیم از کیفیت حدود ذات از
 اشکال و موطن مکان یعنی صادرات که کیفیت موطن بودن آن بهر ممکنات همیدم و هر
 کوره شد و وجه قدم آن در آن موطن عینی و صفت اعلم و صفات دیگر نیز قدری عرض
 باید کرد می بایستید اگر اشکال چند گردد چاک کوزه گر چنانچه چاک را گردانند و دیگر
 بایستد با اینهمه گردش اشکال جدید نیست چاک بیک حال قایم و دایم باشند

اما در آئینه عکوس آنها حرکت کنان از یک طرف آمده بطرف ثانی رود و پس از ساعی همچو
 سابق عدمی دیگر لاحق شود انقضای این چون بجای خود است و چاک متحرک اوضاع آن
 شکل هر دم نسبت آئینه متبدل مانند از همین تبدل عدم سابق و لاحق و حدوث زانی
 و تجدد ذات آنها پدید آید اما باعتبار چاک یک وضع و یک حال نماند همچنین اگر چاک ساکن
 و آئینه گرا و متحرک شود یا هر دو متحرک باشند مگر در جهت مخالف یکدیگر تا هم همین حدوث هم
 لازم است و میتوان گفت که بهر انتقاش صور در آئینه زمانه است بهر صورت زمانه جدا
 و همچنین می توان گفت که بهر هر زمانه صورتی و نقشی جدا است مگر همین طو ذرات را با همه
 نقوش برونی و درونی که از یک متوج بطوریکه مندرج چاک گردان باید فهمید و اینها در اول
 را که بوجه انشراحیت بمقابل او حکم سطح در پیش جسم دارد و بنابر آئینه باید دید و باز باینوجه که
 علاوه فرق منشایت و انشراحیت و ظهور و بطون و لوازم اینها صادر اول مثال جمله یون
 ذات است متوج مذکور نیز بهر اوثابت باید فرمود مگر متحرک و تجدد و هر چیز پس از تحقق و
 وجود آن باشد و اینجا وجود و تحقق خود را از آثار تجدد و متوج ذاتی است چنانچه گذشت نظر
 متوج صادر اول و متحرک آن عکس متوج اول عینی متوج ذاتی بود و بوجه آنکه حجابی میان
 نیست انطباع صور ثابته فی الذات بتدریج و تجدد لازم آید و اقرار تجدد امثال ضرورت
 چه در حرکت تجدد امثال ذاتی است عینی افراد و متماثل حرکت توسط علی سبیل الهدیة آیند
 و بدین سبب در هر آن جدا گانه فردی را افراد مقوله که حرکت در و باشد بر متحرک عارض شود
 مگر بوجه تشابه افراد اتصال حرکت قطعی از دست نرود پس نظر برین که متحرک عکوس نقوش
 بالایی باشند و صادر اول متحرک فیله یعنی مقوله حرکت آن عکس بوجه حرکت بر دم وجودی
 جدا عارض شود و باز مسلوب و تا آنکه آن تقابل که سر مایه انعکاس شده بود از میان برخیزد
 و ظاهر است که مفهوم تجدد امثال برین وجود و عدم حذو و بحد و منطبق است و از شایع همین
 تعلقات که عکس سایر را با صادر اول باشد زمانه وجود آید غرض زمانه نام متوج ذاتی خداوند

کریم است بجا بخلق و توقع چنانکه در جانب صدور بعین را اراده ازلی با کیفیت پنج
 پیشتر همان شا ره کرده ام و از اینجا یکی از معانی کمال اجل کتاب معلوم شده باشد هم فهمیده
 باشد که قصه مقدار بودن زمانه بهر حرکت صحیح است مگر خطا اینجا است که چون حرکتی مستمر
 بنظر نیاید بدوام حرکت فلک الافلاک قائل شدند و العاقل تکفیه الاشاره بالجمله متحد
 امثال وقت تعلق حکم و موجودات آن عالم بصا در اول ضروری است آری در مرتبه
 اصل اعنی آنکه عکس آن در اینجا افتاده دوام و ثبوت است از اینجا وجه اطلاق و صفت ثبوت
 بر اعیان ثابته دریافتی باشتی الغرض بچگونه صور چاک کوزه گر که صور در حرکت و سکون تابع
 چاک باشند اینجا نیز آن صور در حرکت و سکون تابع ذات باشند و حرکتش هم در خود باشد
 نه در غیر بلکه چرخ حرکت وضعی حرکت و متحد و قد میس موجب تغییر در ذات نبود آری اعتبار
 گوناگون بظهور آید چنانچه بنوعی از آن اشاره کردم و بنوعی اکنون اشاره میکنم آن اینکه
 متحد و مذکور چون تقاطع جهات مشار الیهها بر مرکز افتاد و از ایا و غیر متناهی بر مرکز پیدا شدند
 و تقابل تناظر در هر دو را در مختلف البجهت پیدا و صفات متقابل از اعزاز و اذلال و
 احیاء و امات و دفع و ضر و قبض و بسط و اسما و تناظره و متقابل از معر و مذل و محیی و ممیت
 و نافع و ضار و قابض و باسط و تجلیات متنوعه ازید و رطل و انامل متحقق شدند و از اینجا
 که در امور متقابل بحیثیت تقابل یکدیگر را ترجیح بر دیگر نبود اینجا فرق بین و بسیار پیدا نشود
 بلکه همچو اطراف و افاق بعد مجرور از تفریق منزه باشند یعنی فی حد ذاته اطراف و افاق قطع
 نظر از امر دیگر بعین و بسیار نتوان گفت و نه این صفت متبدل نمیشد آری چنانکه بافت
 بعین بسیار اطراف عالم را بعین و بسیار میتوان گفت اینجا نیز پس را اعتبار این اصناف
 این فرق پیدا آید بالجمله صفات و اسما و تناظره و تجلیات متحده بوجه تقاطع منسب
 تحلی مذکور بظهور آید و نیز نگهها از برنگی پر دبال بکشاید باقی ماند آنکه صفت چیست
 و اسم کدام است و تجلی چه نظریین معروض است که فرق اسما و صفات خود واضح است و

گاهی وصف را من حیث هو گیرند و گاهی باعتبار قیام آن بذات ملحوظ دارند اول صفت
 است و ثانی اسم مگر منی بدو محل و غیره اعضاء شاید هنوز بفهم ناظران نیامده باشد نظر
 برین گذارش میکنم این اعضا و اجزا متعین معلومه جسم باشند که نسبت روح با آن تطابق
 که دریافتی ظاهر است در روح نسبت آن باطن مگر این تطابق و فرق ظهور و بطون است
 آن است که توار روحانی بمقابل اعضاء جسمانی چنان باشند که قوی جدا گانه از اعضاء
 جدا گانه ظهور کند و بمواقع خود رسیده علاقه و وقوع بران پیدا کند پس برین قیاس برین
 تجسس کردیم ذات جامع صفات عامه و متقابل و صادر اول را با وجود فرق ظهور
 و بطون و تماثل معلوم مقابل یکدیگر یافتیم پس ازین صادر اول که جامع جمله شیون
 باطنه آمده است هر تحلیلی نبی هر طرفیکه مقابل صفتی از صفات باطنه متناظره متقابل افتاد
 است منظر آن صفت باشد و مسلم با همیکه در جسم مقابل روح بهر عضو یک منظر آن صفت
 تجویز کرده باشند و از اینجا که ذات نسبت صادر اول منتشر انشراح است و آن مقابل
 آن امری است انشراحی و باز وجود صادر اول ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر اعتبار
 منشآت را که سائر مرتبه ذات است که باطن است بجمع الوجوه و بهر حال مستور باز را تعبیر کنیم
 و اعتبار ذاتیه وجود و تحلی صادر اول را که در مرتبه ظهور افتاده و این اعتبار سائر چه
 زیار اوست برادر تعبیر کنیم بجای خود باشد و الله اعلم زیرا که اینجا کار از سر عورت باشد
 که بهمه هیچ قابل استر است و کار در او پوشیدن اعضائی است که گاهی پوشند و گاهی
 بکشایند و باز اگر اول را عظمت نام نهم و ثانی را کبر یا رسمی گردانیم این هم دور عقل
 نیست و الله اعلم زیرا که کبریه مقابل صغیره آید و عظیم مقابل حقیر و اول نظر بر مراتب باشد و در
 ثانی بخاطر اجزا و مقدار و ظاهر است که اول مبطون راه و رسم دارد و ثانی بطور اینجا
 از طرف حدیث شریف لعنات انارسی و الکبر یا ردائی و حدیث دیگر که در آن فرموده اند
 یا من النعم و بین ان نظروا الی ربهم الا در الکبر یا ردائی وجه اطمینان خود باید کرد و الله اعلم

بحقیقت احوال چون از جمله فراغت یا قسم باز بطرف اول رخ میکنم چنانکه بر سطح دیواری
 از دیواری می مکان تصویر مکان می توان کشید، انقل ابعاد ثلثه و وزن ماده و شکل
 مکتونه در سخن که بتلاقی سطوح جسم مختلف از خشت و چوبه پیدا شوند توان کرد و بعضی
 ازین مثل احوال مکتونه قابل انطباع و انتقاش باشند و بعضی مثل وزن و ماده و قابلیت
 انطباع و انتقاش ندارند همچنین در صادر اول که در انتزاعیه بذات پاک همان نسبت دارد
 که سطح دیواری مکان جمله مکتونات مرتبه ذات و اعتبارات مسطوره انموطن را نتوان آورد
 پس هر چه منتقش از امکان و وجود خارجی باید فهمید و هر چه منتقش نشد اما منتقش توان شد
 آنرا معدوم و ممکن باید دانست و آنچه باین موطن نزول نتوان کرد آنرا منتقش باید خواند
 و فرق وجود علمی و وجود خارجی درکی و بشی باید فهمید یعنی هر چه در موطن اعلی از صادر
 اول جا دارد و بوجه کشف ذاتی آن موطن منکشف باشد خواه باعتبار موطن صادر اول
 امکان تحقق داشته باشد یا نداشته باشد و از اینجا معلوم شد که منتخات نیز در موطن سابق خود
 دارند مگر قبل موطن خود ظاهر می خارجی یعنی صادر اول طلاق وجود شایع نیست اینهمه
 تطویل اگر چه بظاهر لاطایل می نماید مگر بوجه انطباق اینهمه تفریحات بر سمات دین و اقوال
 اکابر دین یقین حقیقت اصل همه مستحکم میشود پس باید دید که دعوی اولین اوراق که
 اینهمه تفریحات از مقتضیات صدق آن است قطع نظر از آنکه وجدان سلیم بالبداهت آنرا
 تسلیم کرده ورنه ازین چه کم که بدلیل واضح و بوضوح پیوست با استدلال فی که ازین انطباق
 بدست آمد دیگر مستحکم شد و بسیاری از نقاش بدست آمد و درین کشاکشی و هم سخا که
 دیگر متشابهات نیز مندرج شد و معنی آن حدیث متشابه که تسوید این اوراق بغرض تشریح
 اتفاق افتاده نیز بطوری واضح شد که التباس مکان و وجوب با متناع و استحالی میان
 بر جاست لهذا مناسب است که بتطبیق قول برزکان نیز چند سطر دیگر عرض داریم
 می باید شنید که حضرات صوفیه کرام رحمه الله علیه جمیع با ستوار همان تجلی بر عرض عظیم

اشاره فرموده اند که در وسط صواب اول همچو آفتاب که در وسط کره شعاعها را خارج از آن طویل
 باشد و رعایت شعاعهاست اندر نیصورت بشاوه الرحمن علی الرحمن هتومی مصداق رحمن
 می باید که همین تجلی باشد لیکن ناظران را حیرت ربوده باشد تجویز نصیحه آن بجه طور باید کرد
 نظربین محروض است که بسیاری از وجود و توالع آن در واجب و ممکن مشترک است و باین
 اشتراک تنزیه واجب از لوث و نقائص مکان حوان ممکن از تقدیم واجب همان است
 که بود فقط از اشتراک استوار در واجب ممکن چرا حیران باید شد با اینهمه میگیم و ممکنات نامیم
 و استوار تساوی نیست تساوی عددی چیزی دیگر است و تساوی مساحت چیز دیگر
 تساوی مکانی چیز دیگر است و تساوی زمانی چیز دیگر تساوی کمی چیز دیگر است و تساوی کیفی
 چیز دیگر است حال تنوع تساوی واقع فیما بین متی الانواع و اگر تساوی واقع فیما بین مختلف
 الانواع را بنگرند این تنوع تساوی را ببالا میکشد و از کمی زیادتی و از قلت بکثرت میگردد
 مثلا حرکت را بازمانه و هم با مکان البطله انطباق است و پیداست که همین انطباق یکبار
 دیگری مساوات باشد و چون نباشد زمانه را مقدار حرکت قرار دادند و اینکه بوجهی می باید تساوی
 نام انطباق دو مقدار بر دو مقدار دیگر باشد نه انطباق مقدار بر دو مقدار و همی بیش نیست
 زیرا که خود تساوی دو مقدار معنی برانجا و مقدار دوشی و انطباق آن بر دوشی است
 اندر نیصورت اول تساوی در مقدار و دو مقدار زیر آمد و باز حکم آن مساوی مساوی تساوی
 باشد بوسیله آن در دو مقدار بر آمد این نیست که مقدار هر یک جداست و باز بوجهی انطباق
 بدست آمد چه در صورت تباین مقدار انطباق حکم بقیه نور و شتر دارد و وجه وحدت و عدم تعدد
 با وجود تعدد محل همان است که در اکثر انطباقی چنانکه مذکور شد وحدت ظاهر همان باشد که بود
 البته تعدد و محل العرض آمده انوحه ذاتی را که قابل زوال انفصال نیست چنان در غوش
 گیرد که نور چراغ را و قندیک در سبوح نهاده بالاایش سر پوشی گز از نطلعت آن سبوح محیط باشد
 باجمله وحدت مذکور زائل نشود که اوصاف ذاتیه را زوال نبود البته زیر پرده تعدد غشی مستور

الغرض در زمان و حرکت و مکان با اینهمه تباین که زیاده از آن چنانچه انطباق است که سر و پایا
 دستوار باید خواند همین طور تباین با هیت و تخیل جنس جسم و روح از که تا که نیست که نمیداند
 با اینهمه روح را با جسم انطباقی است صریح چنانکه گویند هر قدر که در روح قوی نباده اند مانند
 و جسم بجای آنها اعضا نباده اند غایه مافی الباب معلوم الوجوه مجهول الکفایت باشد همچنین
 نقوش را با الفاظ و الفاظ را با معانی و معانی را با خارج انطباق است تسفی علیها نطفه نظریه
 انطباق و عدم آن یحاجز و انطباق غیره نام نهادند و دانند یا ندانند از تساوی خبر و او را
 اینجا نیز انطباقی است یقینی بگر یا دست پیمانه نتوان پیود و یکی را از جنس دیگر نباید گفت چون
 و مخلوقات خداوندی با وجود انطباق و تساوی یکی را تجانس دیگر و عرض احکام و لوازم
 ذات یکی بر دیگر لازم نیست حالانکه بوجه اشتراک اسکان بلکه بسیاری دیگر از تنزلات آن جمال
 اخذ یکی در احکام دیگر را قریب بوقوع و اقرب الی فهم بود خداوند که بر بوجه استوار و عرض از تسام
 شمردن کاینسان است که سر و دم و چشم و گوش را از یکدیگر ندانند با تسماع این نظائر استنباط
 نسبت استوار بدل را باب شک خلیده باشد بشرط انصاف انشا الله بدو خواهد شد و اینکه چه
 استوار و علت آن عرض از ان چیست و باز کیفیت آن چگونه باشد نه در خور ادراک است و متعقبات
 بموضوع این و راق با اینهمه کیفیت استوار و تعلق روح خویش با بدن خود با این طول و نقصا
 و قرب سلم هیچ ندانیم اندر نیصورت امید ادراک کیفیت تعلق و استوار خداوند چمن با عرض عظم
 چه توان داشت آری بر کار پرده از چشم بر جاست به چه شنیده بود و چشم دریافت از زیاده از یک
 خداوند چمن خود از آن خبر داد و رسول اکس فرمود او هم توان گفت استخضر الله چه گفتیم و را
 اینکه گفتن کجای نیست و چه انطباق الفاظ بر معانی اخبار بقدر فهم چنان و اطلاع او شان بر و
 الفاظ و وجه انطباق آن بران و کیفیت انطباق با همی آنها و باز ادراک و استراعه معانی از محکم
 عنه باشد و پدایت که این علم مخصوص چنانچه علام الخیوط عیدم بکل شیء است یا پس از آن سوال
 اوصلی الله علیه وسلم عرض نظر باین سونبا یادخت البته یک تلخانی دیگر است اگر چه بنیاد

برکنده شود و بی دولت آن این است که ستوار پس از آنکه علم حاصله است از آنست
 قعود و جلوس باشد و در صورت اول بحث از تساوی و تقاسم و فخر آن بخبر باد پس
 چه باشد و اگر آنکه جلوس که از لوازم جمعیت است و تخیر از آنجا بدینجا چگونه است باید نظر
 بر این غلط نیز قلم فرسائی ضرورتاً و نظر بر این همچنان گذارش پیراست که جلوس را
 یکی از همان مضامین مشترک فیما بین واجب ممکن باید فهمید و ظاهر آن تا به گوش چشم ناظر
 این ادلاق و سامان این اقوال رسیده باشد پس چنانکه در وجود و علم و قدرت و غیره
 مشترک به طریق این اوصاف در هر موطن بر یکی جدا اطمینان خود کرده اند این نیز باید کرد
 و واجب واجب و ممکن ممکن آن امتداد منزه این را الوده و طوط باید داشت دوم
 اینکه اراده منعی جلوس قعود نیز از استوار بشرط علی الزکیات همان ستوار یعنی تساوی است
 زیرا که قعود و چیز سی تسلیم آن است که آنرا مقعد و مجلس باید گفت و پیدا است که مقعد و مجلس
 همانقدر باشد که قعود بر آن واقع شود و اندرین صورت قعود علی الکرسی یا تخت و غیره بمنزله خود
 همان وقت باشد که زیاده از مقعد و محل قعود نبود و اگر زیاده باشد آنوقت کلام از سر
 حقیقت برآید و با حاطه مجاز دخل شود و ظاهر است که در صورت قعود حقیقی ستوار لازم است
 و اینهم هر کس ناکس آنکه در کلام عقلاً خصوصاً در کلام ربانی تا مقعد و نظر بر معانی حقیقیه
 داشت آری اگر دشوار افتد آنوقت بوسیله علایق فیما بین از معنی حقیقی معنی مجازی است
 تمام انتقال باید کرد و همین است که تشابهات کلام الله و حدیث را اکابر دین بر معانی
 حقیقیه و تشبیهات و اجازات اراده معانی مجازی ندانند و اینجا اگر چه مجاز متعارف باشد و مجاز
 متعارف در کثرت استعمال همسنگ حقیقت بود لیکن تا هم مجاز مجاز است و حقیقت حقیقت
 و اگر از معنی صلی منقول است باز هم رعایت معنی صلی ضرور بود و با حاطه تساوی ظاهر
 ضرورت اکنون سخن باینش حد که اهل فهم را انشاء الله بکار آید نسبتی که فیما بین است
 باشد اگر آن و طرف او که منسوب الیه و منسوب باشند و نسبت و قعر فیما بین

ایشان نیز از نوع مناسبها باشد و متصل نسبت نزار یک نوع مگر غرض از تشخیص است
 که حقوق آن موجب تقطیع و قطع و برید خرمی شده باشد و اگر مختلف النوع باشند نسبت واقعه
 فیما بین از جنس قریباً سبب سنوین باشد اگر در جنس قریباً یک باشند و بعد باشد اگر در
 بعد باشد شخصی که لازم است نمیشود از طرف باشد و نیمه از آن چون اتصال نیز یکی نسبت به
 است اگر بین بحسب باشد نوع اتصال مناسب الی جام باشد و تشخیص اگر چه از هر طرف
 زیرا که تعیین نسبت وجود و انشوط بود و در دست اما از هر طرف یک هیچ آید و اگر اتصال
 بین اینچنین بود چنانچه در لزومات و لوازم آنها باشد یا بین اللزوم المعلوم الواحد بود نوع
 اتصال مناسب الی آن معانی بود و اگر بین المتماثلین بود پس این اتصال اگر چه اتفاقی بود مگر
 مناسب الی جنس مشترک فیما بین منسوب منسوب الیه باشد و این تقریر بر که فهمت فایده دارد
 باشد که سوا از فیضین هر دو امر که باشند اتصال و لان ما ممکن است زیرا که وجود را از اتصال
 وجود و انکار نباشد که از یک محل اندر همچنین عدم را از اتصال عدم باشد که از یک محل اندر
 حصص یک کلی همه در اصل متصل باشند قسراً متفرق در پرانده گردانید پس اگر قاسم از میان
 برخیزد باز همان اتصال پیدا را بدین معنی که نور آفتاب قبل فترای آن در مواقع مختلفه که بوج
 حیولت اشجار و دیوار با صورت بند و همه یک شی واحد متصل بود و همچو آفتاب آن نیز که
 نورانی بود مگر بوجهی که در تفرقه میان آمد که پس لیکن اگر از اشجار و دیوار را از میان بردانند
 همان اتصال بزرگ ظهور بر رخ کشد البته وجود چیزی با عدم او که مانعاً و تقاضی است
 ندانند چون اینقدر مسلم شد می باید بینید که وجود و محو و دیگر کلیات چیز واحد است بقسراً و الی
 حصول و در مواضع مختلفه و سواطن متنوعه پرانده شد اگر آن قاسم از میان برخیزد و آن
 حصص که در اصل متصل بودند باز متصل شوند اگر قاسم مذکور یک حصصاً از جای کشیده
 بجهت دیگر که از دور تر بود گرچه بند و همچو اجزای آب و آن مستموج که نزدیک از آن دور شود
 و دور از یک اتصال پذیرد و ظاهر است که روانگی به توج نیز یکی از شیون وجودی است که

وجود مطلق را غرض دارد و اینکه از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق خبر یافته منافاتی نیست
 غرض این قول آن است که وجود مطلق در مرتبه ذات از سقیدیه باشد و هر می است نه اینکه
 کلیت و جزئیت عارض حال و نیز نتوان شد عاقل و کلاکس نمیدانند که کلیت و جزئیت نیز
 از اعتبارات وجودی است همین است که وجود بهر ثبوت این اوصاف بکار آمد با محال بود
 را با وجود پر خاشی نبود و خصوصاً وجود واجب ممکن که یکی را با دیگر التجا بر همین اتصال شد اگر
 ممکن از واجب بطه اتصال بشکند وجودش همچو نورانیته که رویش از آفتاب بگرداند
 و بساط نورش از چهره اش بکشد قدم بدم نهد نظیرین اتصال تجلی رحانی بعرض غظیم
 چه با هر موجود ممکن اگر کلام باشد در تساوی و عدم تساوی باشد مگر در خد تخلف تساوی و عدم
 با تجلی مذکور دشوار است چه سواد این قید که تجلی گویند و دیگر قیود لازم این قید بهر وجود
 اطلاق و لاتناهی است و نه تجلی گفتن خطاست تجلی و عکس چیزی را با او علاوه فرق اصل
 و ظلم لوازم آن بهمین جهت و با آن خیاخچه پیشتر ثبوت رسید و ظاهر است که عرش مجید با اینهمه
 عظمت و کرمیت متناهی و محدود و مشخص موجود است با تساوی تجلی مذکور و در آنچه کار لیکن
 اینقدر میدانند که قاعده و حائسل با مقید و مجلس تساوی من وجه باشد نه جمیع الوجوه یعنی طرف
 وسط متصل و مجلس که هم سطح باشند آن مجلس یعنی آن سطح مساوی است نه اینکه همه اطراف و سطوح
 جسم جاننس سطح مجلس تساوی باشند انشاء الله در تساوی مقید و محدود من وجه غیر مقید من
 با مقید جمیع الوجوه تمام نخواهد کرد اگر مثال مطلوب است باید شنید که دایره از هر طرف مقید
 باشد لیکن سطح خارج از محیطی اگر از هر جانبی غیر نهایت براند آن همه بیت مجموعی همچو
 حلقه بالا و آن دایره باشد و ظاهر آن دایره با باطن آن حلقه مساوی باشد و در بعضی
 اوقات گویند که این حلقه بر این دایره برابر است بمنظور اگر تجلی رحانی را که من وجه مقید
 و بوجه باقیه مطلق با عرش مجید نسبت انطباق و اتصال بطور مذکور تساوی و باشد چه
 محال است مرجع این تساوی جهت تقید و محبتی از جهات عرش غظیم خواهد بود و این

از طرف لاتناهی و اطلاق با متناهی برابر شد الغرض من جلوس و تساوی که از لفظ استوی بفهم
می آید اگر هست با فیلوسیت که گفتیم نه بطوریکه یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا و کلا و اگر سر
و اتصال جلوس نیست و چه عجب که نباشد زیرا که این لفظ بهر دو موضوع نیست در بعضی مواضع
مجازا لازم آید ما در اثبات احوال نیست البته مفهوم ستوا و تساوی را از دست نماند
خیلی بر دل گران است که این مفهوم صلی لفظ قرآن است البته تصحیح ستوا و مثال می باید کرد
و فوقیت را ملحوظ باید داشت لیکن پس از تهمل مثال دایره و حلقه بالا از استخراج مثالش کسر را
سهل باشد با اینهمه تغییر مناسب بین همچنان خود عرض پرور است اگر محروم و طی ناقص اعنی
سر بریده را که دایره و اس و مساوی دایره دیگر باشد و از جانب عد غیر متناهی بود سرنگون
بالا از آن اثره قدری فاصله گذشته محقق کنند با وجود بقا لاتناهی تطبیق و تساوی و
فوقیت و انفصال نیست آید لیکن حق همان است که معنی عرفی عینی خود و جلوس منزله اگر فرض
و کم و چون چرا مراد گیرند و تقریر یک بالا بگذشت اطمینان خود نمایند و او نام فاسده را از اول
دور اندازند چون اینقدر بعون الله تعالی بدین نخست سخن دور افتاده را میگیریم جا اگر من
علی العرش استوی فرموده اند و جایی والله بكل شیء محیط میفرمایند موضوع هر دو قضیه واحد
است مگر محمول یکیه با محمول ثانی ربط تضاد دارد و باین نظر بعضی از محققان علی العرش استوی
را اصل قرار دهند و در الله بكل شیء محیط تاویل کنند بعضی بر عکس وند و چه عجب که بعضی بقاء
الله و جمن که یکی اسم ذات است و دیگری اسم صفت رفع تضاد کرده باشند مگر حق این است که
همه با پیونده اند کلام ربانی هرگز متناقض و متضاد نبود مگر فهم از کجا آید و در فهم خود این
پنجهان عرض پرور است اگر هست آید از ان و تعالی است سبحانه انه لا علم لنا الا ما علمنا
و اگر خلط باشد کلا از ربون برایش خواند اول عرض کرده شد که تجلی عظم هم که در نفس حجاز
است تمثال ذات بحت است و هم خود نفس حجازی اعنی آنکه او را صادر اول و وجود منبسط گفتیم
تجلی ذات بحت است و هم عرض کرده شد که از اختلاف تجلیات فرق بموطن پیدا شود و فرق

و از تقدیر و محسوس تعدد و مطایر بطور آید نه تعدد ظاهر اندر مضمون است و الله تعالی هم بر عرض می باشد
 هم محیط بجمعه اشیا را اول با حاط ذاتی اشاره کرده شد باینجه حاطه صادر اول حقایق ممکنه و
 موجودات امکانی را از معرفات سابقه بوضوح میوست و استوار است بر عرض عظیم قدری
 بدین شست و شوی دیگر بنام خدای نشانی نم رود هم را هم تعلق خاص است بدماغ و هم محیط است
 جمله اطراف و جوارث بن این از لحاظ این امر که حیات جسم بالعرض است و صفتی غیر
 صادوری باید از طرف موصوف باذات کیفیت اجاطه روحانی نسبت جسم بوضوح است
 اندر مضمون است ان تعلق خاص که نسبت دماغ و دل هم عضو یک گویند مسلم است حصه صدر
 باشد نه صا و زیر که یک شی را عموم و خصوص تعلق متضمن است چه خصوص نفی تعلق بسوا
 مخصوص میخورد و عموم وجود تعلق با سوار را خود نگار الغرض چنانکه اینجا اصل روح را استوار
 بدماغ حاصل است و صادر را حاطه جمیع جسم خنجر تبلی عظیم را استوار بدماغ عالم باشد که خوشتر
 عظیم است و بدل و که حقیقت که بعد از یکت تعلق خاص فی مابین ذل و بانی بر آسمان
 پس را استماع مقدمات ممهده و معرفات سابقه ان قابل تامل نماید زیرا که شی واحد را در
 منطاهر فوق و تحت و یکنوا و غیره موطن متعدده تجلی ممکن است و باعتبار اوضاع منطاهر
 مرا یا تجلیات را صاعد فاضل و مستوی لیه گفتن روا باشد اما اصل متجلی بهر حال یک حال
 باشد که بود و از اینجا که تجلی بطوریکه عرض کرده شد عین تجلی باشد اینجه احکام بجانب منسوب
 باشد غرض از نزول و تعالی بر آسمان یا استوار عرش و احاطه کل شی که بهر اوضاع مسلم
 شد باطل نشود و ان منظر و فیه که از لفظ این متوهم شد باین طرفیت که از احاطه متوهم گردد
 مصداق و مکرر و الله تعالی اعلم و علامه هم چون در ضروریات متعلقه مضمون حدیث که نشان میدهد
 بهر ایمان جمله متشابهات بشرط فهم کافی باشد فراغت یافته وقت آن است که بشیر الف
 باقیه حدیث مسبقی اندک اشاره کنیم در لفظ ما تحت بواء و ما فوقه و اذ احوال است یکی آنکه
 ما فیه باشد اندر مضمون هیچ حاجت خامه فرسائی نیست چه غلام کلام نوقت این باشد

که این محارر یعنی صاحب مثل برشته بود و معروف زیر هوار و بر هوا نیست و نه در تحریک خود از
محل محلی محتاج او و ظاهر است که این امری است ظاهر صحت کس ندانم که نسبت صادر
درین باره تامل کند این هوار این عالم را تا بان و نگاه عالی رسائی کجا تحریک و متوج
او بذات خود است اگر فیضی از و با بهیتی میرسد خود تحریک او میرسد و اگر این فیض از
جائی بخیزد خود تحریک او بخیزد و درین باره آفتاب فیض را که نور زمین است مثلاً
مثال پیش نظر باید آورد و اگر کلمه ما درین دو جمله محصول باشد و باطن هر بین حق می نماید
چه وقت تکریفی پس را زان فیه کلمه لا آرنده ما اگر آنکه اینهم روا باشد اندر صورت تخریج
این هوار می بینید هوار گاهی معنی خالی می خپا خچه از قوله تعالی و افندتم هوار بین
معنی مراد داشته اند و هر چه مراد داشته اند بجا است چه هوار چشم نظر نیاید و بدین سبب
موطن و خالی نماید اندر مضیوت حاصل این ارشاد و مفاد همچوانت الاول فلیس قبلک شئ
و انت الاخر فلیس بعدک شئ و نفی غیر برابر باشند و در افاده این معنی مرادف کائن الله
و لم یکن معه شئ بودند و گاهی هوار بر هوا معروف اطلاق کنند و برعم احقر با معنی هم
هوار را درین کلام مسلخ است مگر آن مقوله را بیشتر پیش نظر باید کشید که غیب ابری
و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است و غرض حقائق مشترک عالم و جوای مکان یک
منشئ نباشند هوار آن عالم را همچو آن عالم از شوائب مکان که هوار این عالم را از انبیا کر
است مقدس منزله باید فهمید آری اصل غرض را که آن حقائق موضوع بهر آن باشند قدر
باید داشت نظربین چون نگرددیم غرض اصلی را مشترک در هوار این عالم و اراده
و محبت و غضب غیره محرکات و مصارف افعال او ندی یافتیم مرادم ازین غرض این است
که هر فعل از محرکات اراده ناگزیر است و محرکات افعال همین خلاق و امثال ان باشد که کمال
ان قوت عملیه بدیگفت و اولین فعل که از ان رگه صدور یابد همین اعطاء وجود باشد که مفاد
تعلق صادر اول با هستی ممکن بود اندر مضیوت این محرکات را با صادر اول همان نسبت با

که هوارا با ابر چنانکه اجتماع ابر و تفرق آن منوط بحرکت هواست همین طور انضمام صادر اول
 بهایستی یا انفصال آن و توج آن از یک طرف بطرف دیگر که همانا مفید اجتماع بعضی اجزاء با
 بعضی اقزاق بعضی از بعضی باشد منوط بقوت عملیه است و پدید است که راس زمین
 حرکات اقتضای ذاتی است که سبب شد و منتهای و این حرکات براراده باشد بخاک
 بیهی است پس مجموع حجاب اراده که مبدأ و نشأت آن توج است که سرمایه اقترا و اجتماع
 گردید اینجا بمنزله هوا و برآی ابر باشد و شاید همین است که حجاب هوای گویند و اراده که
 ما خدا را زود است و با مراد و اتی و مخرج دارد نیز همین سبب سبب اراده شد که منشأ
 او حجاب باشد الغرض هوارا در عالم اگر هست بطا بر این است و ظاهر است که از حجاب
 گرفته تا اراده هم از صفات انضمامیه وجود اند که از هر طرف او جلوه ظهور دارند و اندک
 این ارشاد که ما تحت هوا را فوقه هوا را اشاره با حاط از هر طرف باشد و تشبیه هوا را
 و بالا را بر باشد است آید باقی مانند انیکه اول جمله صفات را اعتبارات گفته و اینجا
 با انضمام قائل شده ازین تنافت کلام اگر اعتبارات قبل و بعد بر هم نشده با یکی ازین
 چه کم که بنا و مطالب بقه بر هم زد یا اصل این مطلب برگزیده شد این خلش یا نیز اول
 ناظران بر آوردن ضرورتها و بنام خدا سخن میگویم که را و باین معقول اگر چه روشی بجهت
 او تلاوت نکنند اما ناظران فخر عقل را ما خدا پیش نظر باشد و بدین سبب بشهادت
 بالضرور بر غیرند آن این است که از وجود ما عدم فاصله نیست که گنجایش تخلل مضمومی اگر
 باشد باز عدم را نبات خود تحقق نیست تا با طوار وجودی چه رسد اندر مضموت و حجاب
 همه از اقسام وجود باشند مگر حال وجود خود و استی که در تحقق خود محتاج دیگران نیست
 دیگران در وجود و تحقق خود محتاج وجود باشند و در اولیت محل وجود در محض غایب
 پریشان بود زیرا که احتیاج از امارت عدم محتاج فیه در خود باشد پس اندر مضموت وجود
 وجود و محل و بر عرضی باشد و بر این با عرض موصوف بالذات باشد اینجا محل اول

صند باز همین خرابی احتیاج نوبت بهوضیت وجود رساند باجمعه وجود را تحقق و وجود ذات
 خود است لیکن صف که در تحقق خود محتاج بهوصف باشد پاره وجود محض نخواهد بود و در
 آن استقار ذاتی وجود مبدل و تقار و احتیاج شود و همچنین توان گفت که پاره عدم محض
 باشد که آثار وجود نیز با آن افتقار که جز از عدم میدهد بالبداهه موجود مستند بهخبر اینکه حد
 فاصله را گویند که در میان وجود خاص عدم آن جای کل باشند دیگر چه خواهند گفت و بدیهه است
 که این حدود از انتزاعیات است نه اضافیات زیرا که عقل مدرک از مابین خود و عدم از
 میکند اگر وجود را با عدم مقارن مجازا اتفاقا میسر نیاید پس این انتزاع که معنی کشش است
 از کجا صورتی است اگر از اضافیات وجود بود که احتیاج لحاظ مقارن و انتزاع و بیشتر
 چه بود مگر ظاهر است که با اوقات از انتزاع امری تنزاع امر دیگر لازم آید چنانچه تنزاع
 فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود همین طور از انتزاع مابیتی انتزاع لوازم آن
 لازم آید چنانکه آن باشد که انتزاعیات اضافیات باشند و همین است که در تحقق خود
 محتاج بدوام شدند چنانکه مذکور شد و نه سوامی اضافت و نسبت مضمونی نیست که در تحقق
 خود محتاج دوام مابین و مستقل فی حد ذاته باشد یعنی اگر علت او محتاج علتی دیگر یا سبب
 دیگر مثل آلات و شرائطی بود میقتضی که احتیاج بدو چیز است و باز محتاج را نسبت توان
 گفت مگر و قتیکه هر دو محتاج الیه فی حد ذاته مستقل باشند و یکی را از دیگر متغنا اینوقت خبر
 آنکه محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چه باشد لیکن نسبت را ضرورت که اطراف او متغنا
 باشد مگر غرض از اطراف مصداق منسوب الیه منسوب نیست بلکه مفهومات آن متغنا به مفهوم
 نسبت مفهوم منسوب الیه منسوب به مفهوم فوق و تحت همچنین به مفهوم تحت و فوق
 و فوق و بهر نسبت ابوت اب و این و بهر اضافت بنوت این و اب غرض نسبت ما و هر
 مفهوم است که از نسبت ساخته باشد ضرورت که در عقل و احتیاج مقابل فتد از اینجا توقف
 تعقل لوازم مابیت را وجهی بدست آمد الفقه لوازم مابیت مفهومات اضافیه باشند و همین

که در تعقل خود محتاج ملزوم شدند همچنین ملزومات را تنها تعقل نتوان کرد و آنکه فرق بین
 بالمعنی الاعم و الاخص فی مکان تعقل بعض ملزومات بی تعقل لوازم جز میسر این است مطلقا
 کم فیهان است عموم مفهوم اعموم مصداق لازم نیست نظر مفهوم معنی اعم البته ضرورتیست
 که تصور ملزوم را تصور لازم اول لازم بود چه آنرا شرط نکرده اند مگر آنکه میدانند خود میدانند
 که در خارج در هر دو معنی تلازم باشد و چون نباشد وجه جزیم بالملزوم همین است که ملزوم
 را لازم ندانند و پس گذاردند در خارج و اگر وجه لزوم در ضمن خارج آن است که لازم ملزوم
 هر دو محلول یک علت اند چنانکه این باشد وجود علت ضرورت در وجود محلول
 بی وجود علت تحقق شود و چنانکه علت باشد وجود محلول ثانی هم ضرورت در تحقق
 محلول از علت لازم آید غرض وجه اشتراک علت تلازم فیما بین بر روی کار آید اندر ضرورت
 بظاهر تلازم ماهیت باشد و در حقیقت تلازم علت با هر دو محلول خود و چون نادری
 اثبات احکام حقیقیه شده ایم انقسم را از لوازم ماهیت ملزوم ظاهر اعنی محلول فی
 شماریم الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد نظری برین وجود تحت نخواهد بود آری
 اگر موصوف بوجود گویند بجا است اندرین صورت مصداق وصف بخبر حدودا حاصله که حقیقا
 ممکنه باشند دیگر چه باشد مگر چنانکه جسم بسط محدود شود و سطح بخط و خط نقطه در وجود نیز
 تنزلات افرادان باشند هر مرتبه سابق نسبت لاحق موصوف بود اگر چه موصوف حقیقی
 بر وجود اختتام یافت غرض مثل جنس نوع اینجا نیز فرق حقیقی و اضافی باشد چون تبه
 سابق نسبت لاحق محتاج الیه شد مشابه بوجود بحث گردید و سعی به موصوف شد لیکن چون
 حدود متوسط را دیدیم آنرا اضافات و نسب یا تقسیم پس بدین سبب چنانکه اضافی بود
 بدون جمله اوصاف متیقن شد همچنین وجه تلازم با دیگر مفهومات نیز ندانیم اما در این شرط
 نیز که اگر حقیقت اوصاف فقط همین قدر است که حدی را حدودا باشد لازم بود که پس از
 تعقل اطراف سلسله تعقل مختتم می شد این به تلازم لازم ماسیه به مفهومات دیگر را که

از دل برداشته و گرنه نمی بود همچنان مانده اند از این می باید شنید فوق و تحت را
 فوقیت و تحتیت تا همان زمان لازم باشد که بمقام معلوم و وضع معلوم خود باشند ورنه اگر
 فرش از جای او کشیده برند یا سقف را برداشته دو افکندند فرش تحت ماند بی سقف
 فوق آری این وضع را که سرمایه این عروض است اگر بطوری محکم کنند که زوال نه پذیرد
 یعنی این دو متضائف لازم جای خود باشند و اگر حرکت کنند هر دو معا بی یک باب یک
 اند از حرکت کنند اندم این فوقیت و تحتیت هم زوال نه پذیرد و چون اینقدر محقق شد
 هر که گوش را از آلاش و اطمینان پاک کرده ... خواهند شنید با بصورتی که برادر خواهد کرد
 که انضمام نام است حکام بنا بر این است نزاع است چیز دیگر نیست خط مستدیر که عرض سطح
 باشد از جای خود انتقال نتوان کرد که چیز او جز سطحی که قیم او است دیگر نباشد و اگر در
 مادی نظر عکس را کرده در آینه باشد وقت تحوّل اصل مقابل آینه در آینه متحوّل نماید
 نقطه مرکز نیز بهم کابی است بوجه این است حکام این وضع تساوی الباقی خارج بر سبب
 نقطه خاص که در وسط است لازم است البته اگر تنها خط مستدیر قابل انتقال بود ولی فوق
 اگر نقطه را بجای او گذاشته خط را بجای دیگری بردند اینجا نیز همان تصدیس می آمد
 که در حرکت فرش و سقف معروض شد اندر صورت حاصل سخن آن شد که بهر مرتبه
 در میان آن دو شی که قیم امر استراعی باشند وضعی خاص باید که بمصالح آن امر استراعی
 توان شد چنانچه از مثال فوقیت و تحتیت که از فرش و سقف متزع شوند این امر
 واضح است آن وضع اگر لازم است چنانکه در مرکز دایره مشهود است یکی در حق دیگری
 لازم و منضم بود و اگر لازم نیست بلکه فی حد ذاته هر یک از دیگری مستغنی است اما بوجه
 مگره بندی امری خارج یکی برابر با بعضی و قات همه دیگر می رود چنانچه در مثلثی که بالای
 دایره یا در دایره کشیده باشند مشاهده افتد این قسم را منضم غیر لازم ذات باید
 خواند باز اگر برابر در حرکت و سکون معیه است لازم وجود است و نه مفارق چون طوار

اطراف امور انتزاعیه معلوم شد حال خود امور انتزاعیه نیز واضح شد به باشد
 زیرا که اطراف امور انتزاعیه را وصف یکدیگر نتوان گفت البته لازم و مفارق میگویند
 و اگر نگویند نگویند و نیز در پی گویند بنیم امور انتزاعیه را نسبت اطراف آنها و
 گفتن عین جواب است آری گاهی امور انتزاعی را من حیث هو گنیزد آنوقت نسبت
 وصفیت او به جانب درست باشد و گاهی قید تعلق اشکی از دو طرف در وضع ملحوظ
 باشد آنوقت اطلاق آن بر همان طرف که قید تعلقش ملحوظ است روا باشد نه بر هر طرف
 باجمله این امور انتزاعیه وصف طرفین یا احد الطرفین باشند حسب استحکام و عدم
 استحکام وضع فیما بین لازم و مفارق و منضم و غیر منضم خوانند پس از بدین سخن نشأ
 اند و معادل را سخن اول و آخر همه بجای خود خواهد بود و اگر تدبر نفرمودند یا
 را بر طرف ننودند سخن آخر را اگر معارض سخن اول نمگویند چه کنند اکنون وقت
 آن است که حمد خدا گویم و قلم اندازم الحمد لله رب العلمین و الصلوة و السلام علی سید
 المرسلین و آله و صحبه و ذریه و از واجبه و اهل بیته اجمعین **شمسیه**
 اول هم عرض کرده ام و اکنون هم عرض میدارم که در اوصاف مشترکه بین الواجب
 و ممکن اوصاف واجبی را بر اوصاف ممکن قیاس نباید کرد که اینجا همه اوصاف باعتراف
 ظهور کرده اند و اینجا همه بالذات چون اینفرق در این موطن ره قیاس میرند تا با موطن
 چه رسد تقدم و تاخر و فوقیت و تحتیت و تناسلی و لاتناسی ذاتی با امثال حوضی این
 مضامین اگر چه متشابه همی دارند اما چنانکه گفته اند چه نسبت خاک را با عالم پاک به آن را
 باین پیوند خطا است تقدم و تاخر علت و معلول و فوقیت و تحتیت یکی زد دیگری بر
 تقدم و تاخر زمانی یا مکانی و فوقیت و تحتیت احیاز قیاس نتوان کرد و همچنین توسط مراتب
 و لاتناسی آن را مثلاً توسط مرتبه اعتدال حرارت و برودت و لاتناسی مراتب حرارت
 و برودت را بر توسط مکانی یا زمانی یا لاتناسی کمی تخیل نباید فرمود چون حال ممکنات بنام

همچنین است از ممکنات واجب تفاوت زیاده از زیاده از کمبود کمبود از کمبود است و اگر فرض
 خواهی بود هر عقل قیاسی که است تقدم باری خواسته و صفات و اسما و او تعالی را بر
 ممکنات که از مثل بود الا اول فهمیده میشود بر تقدم علت از معلول عمل کنند اگر اندوه
 ترتیب وجود آیند تا خدا و تعالی و اسما و صفات او تعالی را از ممکنات که از مثل
 بود الا آخر و غیره فهمیده میشود بر تا خبر معلول از دلیل خود دارند اگر اندوه استدلال روند و باید
 وقتی است که این اولییت و آخریت را نسبت ممکنات و صفات و اسما را آنها گیرند و اگر
 ازین لحاظ قطع نظر کنند بلکه باعتبار توجع و تجدیدی گیرند که مصحح این همه نیز گویا باشد چنانچه
 در آثار و تحریر بعضی مضامین متعلق توجع مذکور اشاره بهم بآن کرده شد آن اولییت و آخریت
 مشایبه توجع و ترتیب اراده باشد که بیا که آن و یک لحاظ با مورد مرتبه الوجود متعلق شود و همچنین
 فوقیت که از مثل بیاید فوق ایدیم مفهوم میشود بر فوقیت علت از معلول منشأ انتزاع
 از امر انتزاعی قیاسی را دیگر و این تجانس که از اتحاد هم می براید با این افتراق که یکی
 منشأ انتزاع است و دیگر امر انتزاعی بطوری بخیال باید آورد که نقشه مکان بر دیوار
 باشد یعنی هم تجانس است و هم فرق مذکور و همچنین توسط و منظوریت را که از مثل این کلام
 ربنای قال کان فی عمار مستنبط میشود بر توسط مرتبه اعتدال در اطراف خود مثل حرارت
 و برودت و غیره مراتب قیاسی را نیز فرمود و همچنین لا تناسلی را که از مثل لاجسی شتا و یک
 بان پی توان برود بر لا تناسلی مراتب مثل مراتب حرارت و برودت که متنازله و تضاد
 باشند نسبت القصد اگر عمل کنند همین اوصاف را با اوصاف متعلقه مراتب معلول
 و الله اعلم و علمه اعظم و احکم





